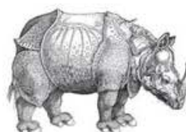
GEORG
WILHELM
FRIEDRICH **HEGEL**

Ciencia de la lógica

edición de **FÉLIX DUQUE**

I. LA LÓGICA OBJETIVA



1. El ser (1812)
2. La doctrina de la esencia (1813)

ABADA EDITORES / UAM EDICIONES

LECTURAS
Serie Filosofía
DIRECTOR Félix DUQUE

TÍTULO ORIGINAL: *Wissenschaft der Logik*
Erster Band: Die objektive Logik

Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
Tel.: 914 296 882
fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com



diseño SABÁTICA

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 978-84-15289-00-5 [obra completa]
ISBN 978-84-15289-01-2 [vol. 1]
depósito legal M-7519-2011

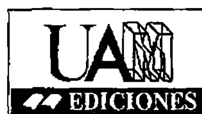
preimpresión DALUBERT ALLÉ
impresión LAVEL

G. W. F. HEGEL

Ciencia de la lógica

volumen I: LA LÓGICA OBJETIVA
(1812/1813)

edición de
FÉLIX DUQUE







ÍNDICE

LIBRO SEGUNDO. LA DOCTRINA DE LA ESENCIA (1813)

ESTUDIO PRELIMINAR

ACCESO AL REINO DE LAS SOMBRAS

Félix Duque

1. Trabajos de amor no del todo perdidos

Desoyendo por una vez el modesto consejo de Bacon y Kant: *de nobis ipsis silemus*, y acercándome en cambio más a las peculiares «confesiones» cartesianas del *Discurso del método*, advertiré al curioso lector (en ejercicio confeso de *captatio benevolentiae*) de que ahora va a habérselas con una edición que yo, francamente, no puedo considerar del todo satisfactoria, pero que tenía necesariamente que acabar antes de que ella acabara conmigo. En efecto, desde hace muchos años he venido trabajando con interrupciones tan largas como difícilmente evitables, en una traducción integral y científicamente suficiente de la *Ciencia de la lógica* hegeliana, habida cuenta de lo añoso de la única traducción disponible hasta ahora (1956), y sobre todo de la publicación académica de la obra dentro de las *Gesammelte Werke* (ver Bibliografía), incluyendo en aquélla la primera edición de la *Lógica del ser*, hasta 1966 perdida y hallada de nuevo en el Templo alemán de la erudición académica gracias a los desvelos de Wolfgang Wieland.

Sin embargo, además de dedicarme al poco grato oficio de traductor, pronto caí en la cuenta de que era preciso acompañar dicha versión con un comentario de la obra que, a más de trazar las líneas generales de la estructura de la *Lógica* y de esclarecer todas las citas explícitas e implícitas –en la medida de lo humana y razonablemente posible–, tomara absolutamente en serio la admonición de Gadamer de *deletrear* a Hegel, a fin de establecer una suerte de microanálisis del texto completo.

Emprendí esta labor primero en la Universidad de Valencia y luego en el Hegel-Archiv de la Universidad del Ruhr en Bochum (Alemania) (1983-85), a donde regresé en 1987-88 con la intención de redactar por fin dicho comentario. Después, accedí a una plaza en la Universidad Autónoma de Madrid, y desde entonces el fantasma de lo Lógico y las preguntas de amigos y compañeros por el final del difícil parto acompañan mi diario quehacer. Hasta que, haciendo caso al fin a un buen amigo, comprendí, siguiendo un socorrido apotegma por él repetido, que: «lo mejor es enemigo de lo bueno». Ni mis nuevas ocupaciones, ni mis fuerzas y conocimientos ni, me temo, la Cosa misma hacían viable la consecución de un comentario integral que no fuera un mero resumen, una regurgitación de lo ya dicho *in extenso*, y obviamente de mejor y más rigurosa manera, por el propio Hegel.

Así que pronto me topé con lo desmesurado del intento. Tal tipo de microanálisis *me* es (permítaseme el dativo ético) radicalmente imposible –y con ello aludo a que su imposibilidad no obedece sólo a problemas exteriores, propios de mi flaqueza intelectual–. En efecto, la longitud y densidad de los tres libros de la *Lógica* (más el cuarto de la segunda edición de 1831) es tal que, cuando se analiza un determinado pasaje y se deja a un lado como obra acabada, se sufre después una amarga desilusión al comprobar que el examen ulterior de los textos obliga a revisar los ya analizados, para establecer no sólo la necesaria concordancia, sino también y sobre todo una renovada fundamentación. Mas esa revisión repercute a su vez sobre la visión (meta-análisis, diríamos) del *conjunto* de textos, puesto que la característica principal de la *Lógica* hegeliana consiste en un bucle de retroalimentación, de «progreso-regreso al fundamento» (que luego intentaré explicar). Y ello, ya desde un punto de vista puramente léxico.

De este modo, los conceptos *operativos* en la *Lógica del ser* se limitan a ser allí *usados* como factores de transformación de los conceptos *téticos* o *temáticos*, propios de ese primer nivel, sin llegar a alcanzar su tematización hasta la de la *esencia*; en ésta, en cambio, son explícitamente puestos los términos (o sea, se da razón de ellos, en cuanto *fundados*) que en el primer libro estaban presupuestos; en el tercer libro, por fin: en la *Lógica del concepto*, los términos de los dos primeros libros funcionan como *materiales* de elaboración, trabajados por los nuevos términos que, sin embargo, siguen estando metodológicamente (reflexivamente) guiados por los conceptos de reflexión temáticamente estudiados al comienzo de la *Lógica de la esencia*. En una palabra: la *lógica* hegeliana no tiene una evolución lineal que procediera por acumulación –o por deducción– de conocimientos, sino que presenta una estructura de tres niveles entrecruzados, estando en cada uno de ellos presentes de forma temática, ope-

rativa o evolutiva los otros dos. Así pues, cada sector de la estructura es (a lo que *parece*) exhaustivamente explicitado por la *mención* de y referencia a otros miembros, que delimitan a su vez el *lugar* y, por ende, la función y significado de aquél. En esta *topología*, cualquier empresa de microanálisis se ve condenada a repetir caleidoscópicamente el ritmo celular que da vida y sentido a las determinaciones lógicas.

Ello, por una parte. Por otra, esas determinaciones son puras en cuanto *purificadas*, abstraídas no tanto de lo sensible, sin más, cuanto de *productos* extraídos, transformados y generalizados por el entendimiento y la representación (o en términos más a ras de tierra: por las ciencias experimentales y formales, por las cosmovisiones políticas y culturales, y en fin por las confesiones religiosas). Tal abstracción deja empero una huella indeleble del material de procedencia, una huella por así decir fronteriza y que funciona como el límite que permitirá el paso ulterior a la sistemática real: las filosofías de la naturaleza y el espíritu. Es esta huella la que explica la persistencia terminológica en las determinaciones lógicas del recuerdo de lo real (lo cual justifica el empleo en la Lógica de términos como atracción, repulsión, fuerza, vida, bien, etc.). Mas esa huella impide igualmente la consecución plena del trabajo de microanálisis al que antes aludimos: en efecto, la *contextualización* científica, social e histórico-filosófica de la *Lógica* obligaría a una búsqueda sin término de las referencias entre ella y eso que podemos llamar con Hegel el «mundo del entendimiento»; ello obligaría, en suma, a levantar un fresco gigantesco de la situación de las ciencias, la política y la filosofía en la época de Hegel, con las paradojas que la interpretación de tal contexto hermenéuticamente conlleva.

Así las cosas, he debido renunciar a toda comparación detallada (más allá de alusiones generales o de conjunto) a concepciones anteriores (digamos, de Frankfurt o Jena), dada la diferencia radical de planteamiento y función de la lógica (por lo demás, presentada sólo de manera fragmentaria) en esos dos períodos primerizos. Desde 1810/11 (es decir, desde el descubrimiento por parte de Hegel del valor *especulativo* del silogismo, lo que le llevará a desechar la doctrina de la proposición especulativa, defendida todavía –aunque ambiguamente– en 1807[1]), el sentido general de la lógica y su función dentro del sistema no experimentan ya cambios de envergadura, sino que éstos concier-

1 *Phänomenologie des Geistes* (= *Phä*). 9: 42_7-46_{14}. Cuando no se indique otra cosa, se entiende que cito por la edición académica: *Gesammelte Werke*. Hamburgo 1968-... Con respecto a la proposición especulativa remito a mi traducción y comentario de esos pasajes, contenidos en: *Hegel. La especulación de la indigencia*. Granica, Barcelona 1988.

nen más bien a precisiones, mutaciones de lugar en el interior de un capítulo o sección, amputaciones o exposiciones abreviadas (algo que, en el caso de la *Enciclopedia*, tiene obviamente que ver con su carácter de compendio)[2].

Lo que ahora me mueve es por consiguiente el deseo de contribuir a una lectura coherente, actualizada y general de los grandes temas de la lógica hegeliana desde su acceso *liminar* en los prólogos de la obra (respectivamente, de Nuremberg y de Berlín) y en el «Concepto previo» de la *Enciclopedia* de 1827, suponiendo además para mis *excursus* y apuntes varios que es la *versión* nuremburguesa la que constituye el sistema aceptado *simpliciter* por Hegel (arrimándome así más a la brevedad y claridad que a una prolija rigorosidad), siendo sin embargo consciente de lo precipitado que sería denominar «maduro» tanto a ese proyecto de sistema, siempre *in fieri*, como a su no menos inquieto autor. Trataré pues en general tanto la última versión de la *Enciclopedia* (1830) y las lecciones publicadas de los cursos berlineses en la *Vereinsausgabe* (la edición coetánea de los discípulos del maestro en Berlín) *como si* se adecuaran dócilmente a las doctrinas de esta llamada *Gran Lógica* que ahora presento, sin hacer demasiado caso de las otras versiones enciclopédicas, de los apuntes de clase que trabajosamente van siendo descifrados y editados en estos últimos treinta años o de las crípticas lecciones de la Lógica de Jena (1804/05): textos todos que, por haber llegado a nosotros como apuntes, o en forma fragmentaria, exigen una atención aparte y pormenorizada[3].

La amplitud de la temática aconseja igualmente la renuncia a toda controversia con otras interpretaciones o comentarios, aunque sea para bien. Salvo casos aislados, pues, no se tratará aquí sino de textos clásicos de filosofía, sean de Hegel o de otros autores. Para paliar en lo posible esa ausencia, y dejar clara además la deuda contraída, presento después de este *Estudio* y de una breve *Nota sobre la traducción* una *Bibliografía* razonablemente *exhaustiva* en lo concerniente a comentarios, y suficientemente *representativa* (espero) en lo que hace a interpretaciones.

2 Puede consultarse un estudio histórico evolutivo del pensar hegeliano en mi *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal, Madrid 1998, pp. 321-906. Sobre la *Ciencia de la lógica*, ver allí pp. 567-754).

3 Por lo que hace al curso jenense, este deseo se ha cumplido en parte gracias al excelente *Commento* de la *Lógica y Metafísica* de 1804/1805, llevada a cabo por un equipo dirigido por Franco Chiereghin (Trento, 1982).

2. Del ambicioso título de la obra

Ciencia de la lógica: pocas veces se ha titulado una obra filosófica de un modo tan ambicioso como intencionadamente provocativo. Pues, en efecto, nunca hasta entonces había sido tildada la lógica, y menos en el título de un tratado sobre ella, de «ciencia». La tradición, que se remonta al padre de esta disciplina, la ha venido considerando como un *organon*[4] y como un *ars*[5] que, en una

4 Es interesante constatar que en Aristóteles el rigor en el *ordo demostrandi* de una ciencia es *inversamente proporcional al carácter óntico* de sus objetos. Este punto es llevado al paroxismo a propósito de la lógica: la investigación (*sképsis*) que trata de la demostración no es a su vez demostrable, y por ende no es ciencia (*epistéme*). Ver el inicio de *Anal. Prior.* (I,I: 24a10): «Lo primero es el tema de la investigación y a qué pertenece: a saber, de la investigación acerca de lo apodíctico (del carácter demostrativo propio) de la ciencia». Como se ve, Aristóteles no dice que la lógica sea una ciencia, y menos demostrativa, sino que ella *investiga* el carácter apodíctico de la ciencia, en general. Al problema de la relación significado-referente se une aquí –al igual que pasará en Hegel respecto al hiato «exposición/presentación material» (*Darstellung/Vortrag*) del que enseguida nos ocuparemos– el problema de la identificación (a la vez imposible y deseable) entre el discurso sobre la ciencia y esta última. En todo caso, el estatuto de la lógica (más exactamente, de los *Primeros Analíticos*) es difícil de precisar, si nos alejamos de las interpretaciones generales al uso. No se trata exactamente de un arte (*téchne*), en el sentido de *aptitud productora razonada* (cf. *Ethica Nicomaquea*. 1140a 10), ya que aquí no entra en juego el significado (el contenido) de los términos, sino sólo las relaciones abstractas entre ellos. Nada se *produce*, pues, aquí. Tampoco es una ciencia propiamente dicha, porque sus elementos son términos abstractos y relaciones de orden, no entes (por eso distingue cuidadosamente el Estagirita entre los principios del razonamiento silogístico, cuyo conocimiento es objeto de la filosofía primera, y la forma de éstos, objeto de los *Analíticos*; cf. *Metaph.* IV.3: 1005b 3). La lógica (e.d. los *Analytica priora*, ya que los *posteriora* entrarían más bien dentro de las ciencias poiéticas) es pues una propedéutica de la ciencia (función pareja cumplía –aunque de un modo negativo, justamente *dialéctico*– la lógica hegeliana de Jena). Como es sabido, todavía en Kant no puede ser la lógica formal: «un *Organon* para la producción de conocimiento realmente efectivo». Al contrario: cuando tal cosa se pretende, el entendimiento se enreda en trampantojos dialécticos. Por eso –y contra lo que se cree–, en un sentido no demasiado distinto del que después dará Hegel a esa noción: «La lógica general, en cuanto presunto órgano, se llama *Dialéctica*». *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. A 61/ B 85. Ed. R. Schmidt. Meiner. Hamburgo 1956. La tr. más accesible es la de P. Ribas: *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. Madrid 1978, que reproduce la paginación original; de todas formas, las traducciones serán en general mías: las eds. en español citadas lo son al solo efecto de la contextualización).

5 S. Tomás, *Expositio super Boetium de Trinitate*, q. 5, 1, 2m. «Logica non est pars principalis scientiae speculativae: sed reducitur ad eam ut adminiculum sive ut instrumentum ejus». A tenor de esta concepción, tan universalmente difundida y sostenida, bien cabe apreciar el sentido revolucionario de la intención hegeliana, a saber: hacer de la lógica *la* ciencia especulativa. S. Tomás define explícitamente la lógica como *arte* (algo plausible si se refiriera exclusivamente a *An. post.*, como hemos visto en la nota anterior) en su *Expositio in Ar. lib. Posteriorum Analyticorum. Proemium*. n. 1: «eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis», n. 2: «Et haec ars est *Logica*, idest rationalis scien-

intentio obliqua, reflexiona sobre el sentido, construcción y disposición del conocimiento humano, el cual, «naturalmente», se entiende dirigido desde luego (*intentio recta*) *ad extra*[6].

Sola y primeramente la revolución cartesiana supuso, abriendo la edad moderna, la *conditio sine qua non* sobre la que pudo ser luego erigido el edificio de una lógica considerada, y más: *concebida* como *la* Ciencia[7]. Por su parte Kant, como el propio Hegel reconocerá en seguida, dará pasos decisivos en esta dirección, al sustituir la vieja ontología (la *metaphysica generalis* de Wolff) por la analítica trascendental, y la (crítica de la) *metaphysica specialis* por la dialéctica, englobando ambos dominios bajo la denominación de *Lógica trascendental*. Bien es verdad que, así, sigue existiendo un hiato entre la lógica general o formal, que haría abstracción de todo contenido[8], y cuyo objeto es el análisis de los juicios, y más exactamente de los analíticos, y la lógica trascendental, que se ocupa del origen y condiciones de posibilidad (o lo que es lo mismo, de inteligibilidad) de los juicios en general, prestando atención especial a los juicios sintéticos, únicos capaces de mensurar con seguridad los territorios científicos. Ahora bien, y en primer lugar, la lógica trascendental se ocupa de los conceptos y de los principios (*Grundsätze*: proposiciones fundamentales o juicios básicos) del entendimiento, considerados en su entera *pureza*, e.d. como *funciones* de unificación de notas múltiples. De modo que el contenido ha de ser buscado en el lado *receptivo* del aparato trascendental humano, y ello aun por lo que respecta a la multiplicidad pura, es decir a la determinabilidad patente en la intuición del tiempo y el espacio. Por eso la *Crítica* puede ser, en su primera parte, una *Doctrina de los elementos* (así, en plural), pero nunca una ciencia (e.d. un sistema unificado), dado que la *Estética trascendental* es correlato de la *Lógica*, pero no reducible a ésta. No son especies de un género común, sino que

---

tia» (supongo que «ciencia» es término entendido aquí *sensu lato*); n. 3, «Et ideo videtur esse ars artium, quia in actus rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt». La lógica cumple pues en las ciencias un papel análogo al de la mano en las técnicas.

6 S. Tomás, *Quaestiones disputatae. De anima*, *q. 3*, *ad 4m*: «Ex obiecto enim cognoscit suam operationem, per quam deuenit ad cognitionem sui ipsius».

7 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (= *Vorl. Gesch. Phil.*). Ed. Michelet, reimpr. ed. Irrlitz/Gurst. deb. Berlin 1984; III, 192 (tr. Roces = *Hist. fil.*, F.C.E. México 1977; III, 257): «con él (Descartes) comienza la nueva época de la filosofía, en la que a la formación (del saber) le fue ya concedido el captar el principio de su superior espíritu en forma de universalidad». La razón de esta superioridad respecto a las épocas pasadas es, según Hegel, el carácter *reflexivo* del pensar, lo que facilitará la concepción de una lógica como *pensar del pensar*. En efecto –dice–, en Descartes: «el pensamiento tiene que partir de sí mismo».

8 Kant, *KrV*, B XXIII: «pues la *lógica* se ocupa sólo con la forma del pensar en general».

tratan de respectos dispares (respectividad y espontaneidad) del ánimo humano, cuya colaboración *de facto* y el *modo* en que ésta se produce (*deducción trascendental*) pueden ser en efecto estudiados por así decir *fisiológicamente*, sin que jamás pueda o quiera explicitar Kant la *necesidad* de que tal colaboración se dé[9]. *Estética* y *Lógica* trascendentales forman pues los elementos de la *Crítica*, pero no del *Sistema* de la razón pura. Tales son las intenciones manifiestas de Kant. Es claro sin embargo, y sobre todo a la luz de las modificaciones de 1787 (Hegel, como toda su época, lo que conocía y lo que trabajó fue la 2ª ed. de la *Crítica*), que el tiempo, en cuanto factor de la autoafección del sujeto, se encuentra ya de antemano implicado en la deducción trascendental y que, por consiguiente, el enraizamiento de la estética en la lógica (analítica) *funciona de hecho* en la Crítica, aunque ello no quede expresamente resaltado[10].

En todo caso, el ideal de ciencia que preside las intenciones de Hegel al escribir su *Lógica* es de clara raigambre kantiana. En la *Arquitectónica* de la *Crítica*, en efecto, expone la noción de ciencia como un *sistema orgánico*: una articulación de proposiciones vertebradas en torno a una idea y que va creciendo *per intussusceptionem*: de dentro a fuera. Dicho sea de paso, éste es otro de los factores por el que Kant se negaría a hacer de la lógica trascendental una ciencia. Pues así como la lógica formal está, al decir de Kant, ya acabada desde su nacimiento en Aristóteles (al igual que Minerva surge radiante y presta de la abierta cabeza de Jove), también la lógica trascendental –y, en general, el *inventario* (que no el sistema) de la razón pura– podría ser considerada como susceptible de verse acabada en corto plazo, ya que aquí se trata en fin de la autoinspección de la razón humana en sus capacidades cognoscitivas, y éstas,

9 Sólo al final de su vida intentó Kant poner al descubierto la famosa «raíz común» de sensibilidad y entendimiento. Y sin embargo, hubo de contentarse al fin (de acuerdo con la carta XIII de las *Cartas estéticas para la educación del hombre*, de Schiller) con una suerte de prueba apagógica al respecto: «dado que la experiencia sería imposible tanto sin aquella oposición como sin su unidad absoluta, (la filosofía trascendental) establece con pleno derecho estos dos conceptos (*sc.* el impulso hacia la forma y el dirigido a la materia) como condiciones igualmente necesarias de la experiencia, sin preocuparse más de su compatibilidad». *Opus postumum*. Ak. XXI, 76 (en mi tr.: *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*. Anthropos. Barcelona 1991², p. 667).

10 En el § 24 de la segunda ed. (B 152-157, esp. B 153) se ocupa Kant de «la paradoja que debió llamar la atención a todo el mundo al exponer la forma del sentido interno (§ 6)». Se refiere al problema de la autoafección en y por el tiempo: «El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos». (A 33 / B 49). La intuición interna acabará siendo considerada como *Thathandlung* originaria por Fichte, plausiblemente *via* S. Beck.

aunque reveladas paulatinamente a los hombres a lo largo de la historia son tenidas por tan invariables como la gravedad, a pesar de que la ley que la rige fuera difundida tan sólo en 1689 (más o menos cien años antes de la filosofía trascendental kantiana).

En su *Crítica* anuncia pues de un próximo *cierre* de la filosofía trascendental, gracias a un exhaustivo *ajuste de cuentas*, fácilmente hacedero tras una precisa derivación y descripción de esos conceptos que Kant denomina –no sin prestarse a confusión– «predicables», y que habrían surgido sea de la combinación de categorías entre sí, sea de categorías con intuiciones: la fuerza o el movimiento, como ejemplos respectivos. Además, para que tal cierre fuera no sólo completo, sino incluso elegante y «popular» (si es que tan abstrusas materias pueden ser acicaladas de tal guisa sin suscitar una sonrisa), sólo faltaría –piensa Kant– algo así como un redondeo del acabado estilístico y una presentación asequible a un público ilustrado amplio[11]. Y en fin, sumando su opinión a la legión de quienes no consideraban a la lógica como ciencia, mas haciéndolo ahora desde una perspectiva bien original y hasta paradójica para el sentido común, el filósofo de Königsberg argüirá de esta suerte: a) toda ciencia es progresiva (por estar formada en lo esencial por juicios sintéticos); b) pero la lógica (incluyendo la lógica trascendental) es susceptible de clausura completa. *Ergo* c) no es ciencia.

Curiosamente, quien más se acerca al ideal de la lógica como ciencia es Fichte, el odiado y temido discípulo de Kant *malgré lui*. Y sin embargo, será él quien más ardorosamente se revuelva contra las acusaciones y reproches de

KrV. B XLIII: «Dejo a esos hombres de mérito, que con tanta fortuna vinculan a su solidez intelectiva talento (*Talent*) para exponer con luminosidad, la tarea de completar mi trabajo, el cual sigue presentando, por lo que hace a la exposición, algunos defectos aquí y allá». Y al final de este Prólogo a la 2ª ed. alude de nuevo a la conveniencia de proporcionar a su teoría «la elegancia indispensable», dejando esa tarea a «hombres imparciales, inteligentes y [capaces] de genuina popularidad» (B XLIV). A tenor de tan altivo proceder de reparto de migajas, no parece sino que Kant haya olvidado el *motto* de Bacon que presidía su *Crítica*: «ut homines eam [sc. rem]... Opus esse cogitent ... Deinde ut suis commodis aequi ... et ipsi in partem veniat» (B II). Ahora, según se ve, Kant no admite ya ni siquiera colaboradores, sino a lo sumo divulgadores. De ahí la famosa, y agria, carta a Fichte de diciembre de 1797 (¿) en la que Kant intenta domar al joven Titán de Jena, alabando sibilinamente: «su excelente talento (*Talent*) para exponer el asunto de una manera viva y con popularidad (*Popularität*; no por casualidad emplea Kant aquí los mismos términos que en *KrV*, F.D.), a fin de que pueda Vd. así evitarse la travesía por las espinosas sendas de la escolástica» (Ak. XII, 222). Fichte contesta casi a vuelta de correo (1 enero 1798; XII, 231): «ni por pienso voy a abandonar yo en absoluto la escolástica. Me ejercito en ella con placer y ligereza, y ella refuerza y eleva mis fuerzas».

haber convertido la filosofía en «mera» lógica[12]. La *Doctrina de la Ciencia* fichteana es, en su concepción, *axiológicamente* anterior desde luego a la lógica formal[13], mas no por alcanzar un mayor grado de abstracción, sino, muy kantianamente (o mejor, reinholdianamente), por pretender acceder a la raíz oculta, a la «acción de hecho» originaria del Yo (*Tathandlung*), a partir de la cual cabría desplegar ordenada y dialécticamente el entero sistema de la razón. Se trataría pues, *mutatis mutandis* y en términos de Juan de Santo Tomás, de una suerte de *abstractio formalis metaphysica*, no de una *abstractio totalis logica*[14]: un acto de *reflexión* (llamado «intuición intelectual» porque aquí el sujeto cognoscente y el objeto conocido son lo mismo en su hacer) por la que se accedería no tanto al caso en cuestión (la «cosa de hecho» o *Tatsache*), sino a su posibilidad primera, e.d. a la «acción que hace al caso» (*Tathandlung*): la autogénesis de la propia razón en su libertad omnímoda (acción consistente en una suerte de *atlética* pro-puesta de obstáculos, por cuya superación se reconoce la fuerza de la razón-libertad). Pero en el Fichte de 1794 sigue dándose desde luego el hiato entre un inicial choque originario (*Anstoss*: que funciona como condicionante de la espontaneidad de la razón)[15] y la razón misma, objeto

12 La posición fichteana es, *grosso modo*, la que defenderá también Hegel: la Ciencia lógica (o, en su caso, la Doctrina de la Ciencia) implica la unificación de la forma y contenido. Ver Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794/5; § 6): «la lógica debe proporcionar a todas las ciencias posibles sola y meramente la forma, mientras que la doctrina de la forma dará no sólo la forma, sino también el contenido genuino (*Gehalt*, no simplemente *Inhalt*, F.D.)». (En: *Gesamtausgabe*. 1,2. Hrg. R. Lauth / H. Jacobs. frommann-holzboog. Stuttgart/Bad Cannstatt 1965; 137).

13 *Op. cit.* 1,2, 138: «Por consiguente, es la lógica la que toma su validez de la doctrina de la ciencia, no ésta de la lógica». Es claro que Fichte sigue así preso del ideal clásico del *proceder deductivo* y por subsunción; para Hegel, la antigua lógica formal sólo «existirá» de forma *asumida* (*aufgehoben*), constituyendo (o más bien proporcionando) el «material» que será elaborado en la primera sección de la *Lógica subjetiva*.

14 Para evitar confusiones con el término *abstractio formalis*, adviértase que, aun cuando tanto en la escolástica como en Fichte se abstrae de la *estofa* o el material *sensible* (si queremos, del *Inhalt*: la «materia de la sensación», por decirlo con Kant), la *Wissenschaftslehre* no abstrae en cambio del *Gehalt* o «contenido trascendental» (por decirlo igualmente con Kant), como se acaba de leer en la nota 12. Fichte utiliza al respecto la expresión *abstrahirende Reflexion*, consistente en un acto doble de la *Thathandlung*: «una *Reflexion* sobre aquello que por lo pronto cabía tener de alguna cosa, y una *Abstraktion* de todo cuanto no pertenece efectivamente a ello». (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (= Grundlage)*, 1,2; 255 (tr. de J. Cruz: *Doctrina de la ciencia*. Aguilar. Buenos Aires 1975).

15 *Grundlage*. 1,2; 344-5: «lo objetivo excluyente (...) debe estarle presente al Yo meramente como un choque inicial (*ein Anstoss*), si puedo expresarme así, e.d. que lo subjetivo no ha de ir más allá de algo procedente de un cierto fondo (*Grunde*) que se halla fuera de la actividad del Yo».

de la *Wissenschaftslehre*, por una parte, y por otra parte, metódicamente, entre la lógica pura y esa doctrina. Con todo, Hegel debe algo capital a Fichte: la pretensión de que la Doctrina deje de ser mera filosofía, amor al saber (un amor que Kant, p.e., nunca vio del todo correspondido), para convertirse en ciencia, en saber acabado[16]. Esa pretensión campea en el título de la gran obra hegeliana, aunque ciertamente en otros pasajes se refiera todavía a la filosofía de la lógica o de la lógica filosófica.

Recordemos, por último, a Bardili. Es verdad que su obra de 1800[17] equipara audazmente –y por vez primera en la historia de la filosofía– lógica y metafísica. La denominación *Erste Logik* es una clara alusión a la tradicional *prima philosophia*, que todavía aparece en el título de las famosas *Meditationes* cartesianas[18] y que en el pasado siglo reivindicará de nuevo Husserl[19]. Pero tras

16 *Über den Begriff*, 1,2; 112: «La filosofía es *una ciencia*...». Ver también 1,2; 114: «Una ciencia debe constituir una sola unidad (*Eins*), ser un todo». Mas como antes de él le pasara a Kant –y luego Hegel repetirá– tampoco se corresponde en Fichte la altura de las pretensiones con la imperfección de la exposición (cf. *Grundlage* 1,2; 252). La *Wissenschaftslehre* conocerá en efecto al menos *nueve* versiones diferentes. Sobre el fracaso de toda pretensión en general por elevar la filosofía a saber, seguramente la narración alegórica más hermosa sea la de S. Maimon en el capítulo final de su *Lebensgeschichte* (Von ihm selbst geschrieben u. hrg. v. K.P. Moritz, Berlín 1792), titulado *Der lustige Ball* (276-284): un baile *en masque*, naturalmente, cuyo centro es una dama tan hermosa como inaccesible. Según Maimon relata: «la dama es invisible, y todo lo que se sabe de su belleza es de oídas y proviene de viejos zotes charlatanes» (p. 277). Tras el fracaso de los deseosos bailarines (una breve y densa historia de la filosofía), incluido el de Kant, que ignora el contenido del billete recibido de la dama, por haber sido escrito por «una mano ilegible» (*eine unleserliche Hand*: p. 284; alusión a la cosa en sí), no cabe sino quedarse a la expectativa, al igual que Maimon, como se ve en las últimas palabras del ensayo: «Siento curiosidad por ver cómo acaba tan extraño baile» (*ibid.*). Que también Hegel se propuso bailar con la bella desconocida lo prueba la célebre frase programática del *Pról.* a *Phä.* (9: 11_{25-28}): «Me he propuesto colaborar en el acercamiento de la filosofía a la forma de la ciencia, teniendo como meta el que se pueda dar de lado su nombre de *amor* al *saber* y sea *saber realmente efectivo*».

17 Cuyo extenso título es toda una declaración (bien polémica) de intenciones: Chr.C. Bardili, *Grundriss der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kant'schen insbesondere; keine Kritik, sondern eine medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophen*. Stuttgart, 1800 («Compendio de Lógica Primera, depurada de los errores de las lógicas habidas hasta ahora en general, y en especial de la kantiana; no una Crítica, sino una *medicina mentis*, utilizable sobre todo contra los filósofos críticos de Alemania»).

18 R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstratur* (1641). En *Oeuvres* ... publiées par Ch. Adam et P. Taunery VII. Paris 1964 (ed. orig.: 1904).

19 E. Husserl, *Erste Philosophie*. Hrg. v. R. Boehm. (2 Teile). La Haya 1956 y 1959 (*Husserliana*, t. VII-VIII).

esa equiparación bardiliana se esconde una reducción de las categorías lógicas y metafísicas a la *cantidad* y al tratamiento *regular* de lo cuantitativo. Un tratamiento que no podía dejar de repugnar a Hegel[20], que tanto en esto como en otras posiciones se revela como un kantiano más radical que el maestro mismo al trazar una clara frontera entre la matemática (y en todo caso una matemática del infinito, un análisis superior[21], no la mostrenca utilización bardiliana de las cuatro reglas), la filosofía en general y la lógica en particular[22].

3. De la peculiar relación entre la Ciencia y las ciencias

Escribiré de nuevo: *Ciencia de la lógica*; así reza, insisto, el título de la obra. Sólo que ello implica entonces que hay *ciencias* que *no* son la Lógica (si no, habría que hablar de *la Ciencia*, sin más; y tentado está Hegel a las veces de dar tan extremo paso). Tales pueden ser por una parte las ciencias filosóficas (una denominación dialéctica, *i.e.* contradictoria para el entendimiento), cuyo basamento es lo lógico, pero que son incapaces de identificarse con él *ni aun al final del sistema completo*[23], dada la incapacidad de la naturaleza para elevarse al concepto del que sin embargo, paradójicamente, procede (algo diré más adelante sobre este problema; ver p.e. *infra*, nota 204). Por otra parte, y a fin de mantener, como poco, la denominación común, Hegel cuenta también con «ciencias» (sean formales o experimentales), las cuales, en todo caso, llegarían tan sólo a establecer la *necesidad* de eventos y fenómenos, es decir los variados *fundamentos* en que se apoyan. El que en castellano *Grund* («fundamento, fondo») y *Vernunft* («razón», en cuanto identificación de la certeza subjetiva y de la verdad objetiva) puedan verterse por el mismo término: «razón» (lat. *ratio*), muestra hasta qué punto habría impregnado el *esencialismo* dizque científico el lenguaje ordinario: hasta qué punto el mero relacionar algo con algo se ha hecho y sigue haciéndose valer por lo común como un

20 *Vid.* Hegel *Wissenschaft der Logik (= WdL)*. 11: $24_{2-5, 8-15}$.– Si no antecede otra sigla, las obras de Hegel se citan por la *Kritisch-Historische Ausgabe* preparada por el Hegel-Archiv de Bochum, patrocinada por la Academia Renana de Ciencias en Duseldorf, y editada por Felix Meiner en Hamburgo desde 1968, bajo el título de *Gesammelte Werke (= G.W.)*.

21 Recuérdense las célebres y difíciles «Observaciones» sobre el cálculo infinitesimal, en *WdL* 11: 236-309. Sobre el tema, *vid.* A. Moretto, *Hegel e la matematica dell'infinito*. Trento 1984.

22 *Vid.* Hegel. *Phä.* 9: 31_{35}-34_{4}.

23 Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (= Enz.)* § 577 (*Werke = W.*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970: 10, 394).

«dar razón», en vez de limitarse a «dar cuenta» de ello. Por cierto, en este reduccionismo de las categorías a la causalidad ha recaído desde luego Schopenhauer.

Con todo, y para evitar un apresurado juicio descalificador del proceder hegeliano por parte de las ciencias y de sus mentores, que creen ver rebajadas sus ínfulas por la intromisión en sus sagrados recintos de filósofos que, según ellos, desprecian cuanto ignoran, es urgente reivindicar desde ahora la atención exhaustiva que Hegel ha prestado siempre al desarrollo de las ciencias (no es exagerado afirmar que sus conocimientos en cálculo infinitesimal y en química[24] son con mucho superiores a los de cualquier otro filósofo de su época), así como su expresa indicación de que a la física empírica le deben las ciencias filosóficas (en general; también pues la Lógica y la Filosofía del Espíritu) su surgimiento, estando condicionadas por aquélla[25]. Y no sólo esto: Hegel señalará en seguida[26] que, al igual que ocurre con el dominio de las lenguas, la persona familiarizada con las ciencias –digamos, a nivel del entendimiento– podrá entender con mayor facilidad la lógica que otra que se acerque *in albis* a la Ciencia.

Y es que, desde luego, la *Ciencia de la lógica* vive de la abstracción (e.d. también, y en términos hegelianos: de la negación *determinada*) de las ciencias, cuyos términos básicos (p.e. atracción, repulsión, afinidad, vida, etc.), *purificados*, reaparecen incluso en el curso lógico. Nada más estúpido pues que el común reproche contra Hegel de que éste extrae todas las determinaciones del concepto, de forma pura. En rigor, esto no es un reproche, sino el proceder de hecho de Hegel. Es la intención tácita la torcida aquí, más bien. Se da a entender así, en efecto, que Hegel –dicho groseramente y a la buena de Dios– saca todo de su cabeza (con lo que ella, la cabeza, sería el Concepto) haciendo caso omiso de la experiencia, piedra de toque tanto del villano como del sabio, bajo el presu-

24 Hegel impartió clases sobre el cálculo en la Universidad de Jena. Sobre el conocimiento que Hegel tenía de las ciencias matemáticas y experimentales resulta aleccionante (y abrumador) consultar tanto la Introducción como las extensas y pormenorizadas notas con que M.J. Petry fatiga su monumental edición de *Hegel's Philosophy of Nature* en 3 vols. (Allen and Unwin/Humanities Press. Londres y Nueva York 1970).

25 *Vid.* p.e. *Naturphil.* (*Enz.* § 246; *W.* 9: 15): «el *surgimiento* y la *formación* de la ciencia filosófica tiene a la física empírica por presuposición y condición». Cf. también, en general, la «Introducción» a *Enz.*

26 *WdL.* 11: 28_{4-32}, y muy espec. lín. 29-32: «Sólo a partir de una más profunda noción (*Kenntniss*) de las otras ciencias se eleva lo lógico para el espíritu subjetivo como algo que no es tan sólo una cosa abstractamente universal, sino como lo universal que comprehende dentro de sí la riqueza de lo particular».

puesto dizque democrático de que ambos tuvieran igual experiencia de lo mismo; como si el tener –o mejor, *sufrir*– una experiencia de algo diera igual que *hacer* una experiencia (y más aún: fundamentarla y conocer sus condiciones de posibilidad). Como si la experiencia, en fin, fuera cosa disponible por igual –cual cortesana barata– a miradas y manipulaciones de toda laya.

Vengamos a cuento: si Hegel lo extrae todo del Concepto (lo cual, estrictamente hablando, sucede tan sólo en la *Lógica*, ya que la *Fenomenología* presupone la conciencia común, y la sistemática real presupone por su parte tanto la Lógica, por arriba, como las ciencias naturales y del espíritu, por abajo), ello es posible únicamente porque aquél –lo Lógico, en suma– ha resultado para la conciencia humana como producto de una abstracción *determinada* de todos los ámbitos de la experiencia, *semielaborados* por así decir por los saberes vigentes en una determinada época, enraizados en un pueblo histórico y expresados en un lenguaje naturalmente evolucionado y académicamente refinado. Estos componentes: digamos, para abreviar, las *ciencias*, la *historia* (tanto filosófica como política) y el *lenguaje*, están negativamente presentes en el desarrollo lógico como materiales que han dejado su marca y sus trazos en las determinaciones de ellos surgidas, y que a ellos regresan para darles sentido sistemático y vitalidad racional. De ahí que la Ciencia hegeliana de la Lógica se halle también, a pesar de quererse *metódicamente* intemporal, en continuo movimiento.

Por ello, debiera hablarse al respecto de *las lógicas* de Hegel[27], desde los fragmentos y cursos de Jena a las distintas versiones (Nuremberg, Heidelberg, Berlín) de las denominadas *Grande y Pequeña Lógicas*. Llamativas son al respecto las diferencias existentes entre la edición de 1812 de la *Lógica del ser* y la segunda edición, concluida pocos días antes de la muerte del filósofo. Llamativas lo son tanto en extensión (más de tres mil modificaciones) como en intensidad y profundidad[28], hasta el punto de que aquí se ha optado por traducir por

27 Como ha hecho efectivamente N. Merker en un breve artículo pionero sobre: *Questioni e momenti della genesi della logica hegeliana*. RIVISTA CRITICA DELLA FILOSOFIA 18 (1963) 89-95.

28 Hay cambios importantes en las tres secciones de la *Doctrina del ser*, como cabe apreciar comparando simplemente los índices respectivos (las palabras en cursiva corresponden en cada caso a sólo una de las ediciones; las escritas regularmente, a pasajes comunes a las dos). Especialmente relevantes son, en la sec. «Cualidad», el cap. 2, sobre el «Estar» (*Daseyn*); en la de «Cantidad» se añaden dos *Observaciones* desmesuradamente extensas, sobre el cálculo infinitesimal, que actualizan la de 1812 y profundizan en el sentido filosófico de la matemática del infinito; por último, la 3ª sec., sobre «La medida» ha sido reescrita en su mayor parte, en razón de los nuevos conocimientos e interpretaciones habidos en la química en los veinte años transcurridos desde 1812.

completo y por separado (volúmenes I y III), la primera y la segunda edición del libro primero de *WdL*, de modo que el lector pueda tener –si así lo desea– constantemente a la vista tanto el texto común a ambas como el exclusivo de cada una de ellas. Pues bien, basta una somera ojeada a las modificaciones introducidas en 1831 para darse cuenta de que ellas se deben en buena medida a los espectaculares cambios habidos en las ciencias matemáticas (Lagrange, por ejemplo señero, tras la *nouvelle édition* de la *Théorie des fonctions analytiques*)[29] y químicas (Berzelius, Gmelin), los cuales quedan ahora *asumidos* y a la vez filosóficamente *fundamentados* en la nueva edición. El paciente lector podrá encontrar al respecto suficiente información, según creo, en las notas que acompañan a la presente edición.

Ahora deseaba tan sólo indicar anticipadamente (como corresponde a todo estudio preliminar, según el conocido *caveat* del Prólogo de la *Fenomenología*[30]) que la Ciencia hegeliana avanza y se va modificando tanto sintética como analíticamente según lo hacen las ciencias y, en general, el mundo espiritual de procedencia; y ello, no sólo por lo que hace a ilustraciones o incisos polémicos (recogidos en las *Anmerkungen* u *Observaciones*), sino en el mismo curso de lo Lógico. Y sin embargo, la estructura, el método –explicitado al final de la obra, en el capítulo sobre la Idea absoluta– permanece, como programa genético que teléticamente asimila lo posterior a un engrama retroductivamente propuesto. Justamente por este *crecimiento regulado* merece la Lógica ser considerada –cree Hegel– como una ciencia, o mejor: como *la* Ciencia, ya que sólo ella estaría en condiciones de exponer el modelo *general* de crecimiento y estructuración de toda ciencia.

También llama la atención en la portada de la obra el anuncio de su división (que sabemos bipartita). Se indica aquí tan sólo el tratamiento de la *Lógica objetiva* en un primer *volumen*. Sólo por el índice sabemos que el tomo aparecido en 1812 alcanza únicamente a exponer el *libro* primero: *La doctrina del ser*. El año siguiente aparecería el segundo libro (*Doctrina de la esencia*), considerado con todo como perteneciente al primer volumen. De hecho, sabemos que

29 J. L. Lagrange, *Théorie des fonctions analytiques. Nouvelle édition, revue et augmentée par l'Auteur*. París 1813. En Nuremberg, Hegel había utilizado la tr. alemana de Grüsson, de 1798 (ver Bibliogr.). La influencia del gran matemático sobre Hegel en la 2ª edición de la *Lógica del ser* es evidente, aunque más bien pueda interpretarse el asunto al revés: lo evidente sería la utilización que éste hace de aquél para corroborar *pro domo* una concepción filosófica imprescindible para la estructura del sistema lógico. En 1812, Lagrange es citado en 11: 170s. y 173s. En 1831, en 21: 258s., 261s., 264s., 267, 278, 281, 286, 291 y 296-299.

30 *Vid. Vor. Phä.* 9: 9_{2-17}.

Hegel escribió los dos libros de seguido, y que se debió tan sólo a un prudente consejo del editor el que el segundo libro apareciera un año después. Luego, tras tres años de silencio (cuatro según la cosa misma, sin que se sepan a ciencia cierta las razones de esa indolencia, en un pensador tan hiperactivo), se publicaría el tercer libro *(Doctrina del concepto)*, que forma por sí solo la segunda parte de la obra: la *Lógica subjetiva*.

Es obvio sin embargo que, desde una perspectiva tradicional, ya la lógica de la esencia expone y desarrolla determinaciones adscritas al respecto subjetivo (como, en Kant, los conceptos de reflexión y las categorías de la modalidad), junto con el llamado principio de razón suficiente (*Satz vom Grund*: literalmente, «proposición del fundamento») y las categorías (kantianas) de relación. La razón de tan novedosa *emergencia* de toda una esfera: la de la esencia, es con todo clara. En la exposición de la esencia, Hegel está criticando *internamente*, por la evolución misma de las determinaciones de reflexión, el dualismo típicamente moderno (y no sólo kantiano), que ve en la actividad *subjetiva* una «respuesta» a una incitación procedente del «exterior», del mundo de los «objetos». De ahí la función central, *mediadora*, del segundo libro de la *Ciencia de la lógica*. Y de ahí también la explicación del presunto desequilibrio en la ordenación de la obra: tres libros divididos en dos partes. Al respecto, no es posible aquí sino apuntar a una distinción bien conocida desde la escolástica: la división en dos partes (objetiva y subjetiva) viene en efecto establecida desde el punto de vista *metódico* u *objectum quo*, o lo que es lo mismo: siguiendo un *ordo inveniendi* (sólo que ahora no es un sujeto externo el que se *topa* con un objeto, sino el *sujeto lógico*, el Concepto el que *se reconoce* y *encuentra* a sí mismo al reunir en la libertad de su desarrollo autónomo las *operaciones* realizadas por las determinaciones esenciales sobre los *temas* de la esfera del ser (a su vez, y en un sentido profundamente modificado, la esfera correspondiente a la *ontología*). En cambio, la ordenación en tres libros sigue el *ordo exponendi* (que atiende al *objectum quod*). Todo lo anterior podría quizá resumirse en una fórmula bien conocida en el idealismo alemán: lo Lógico es el Sujeto-Objeto, correspondiendo cada uno de los extremos –de manera inversa– al ser y al concepto, mientras que el guión (« – »), ese *término medio* que separa y a la vez conecta los extremos, representaría a la esencia.

A este respecto, bien se ve igualmente la inversión cumplida por la *Lógica* en comparación con el punto de partida de la *Fenomenología*, no en vano titulada también: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. En esta obra se comienza por el sujeto (la conciencia sensible). En la *Lógica*, en cambio, es lo objetivo (el ser) lo primero. Es verdad que en ambas obras quedan suprimidos caprichos, ocurrencias y opiniones subjetivas. Pero en la *Fenomenología* sigue existiendo

un Sujeto colectivo, el «Nosotros» que sirve de guía y vinculación de las distintas figuras de la conciencia, o sea del desvalido y atribulado Yo (por más que sea un Yo colectivo: «los muchos» de la democracia ateniense, los *cives* del Imperio Romano o los votantes-consumidores del Estado postrevolucionario no configuran todavía, ni con mucho, el «Nosotros» exigido por Hegel). Por eso se pide allí que tanto el autor o *escriba* como el lector o *cómplice* (los primeros y más inmediatos conformadores del *Nosotros*) se limiten a un *reines Zusehen*, a un «puro contemplar». De acuerdo. Pero *eo ipso* implica ese proceder justamente una actitud (si es que ya no una actividad) *subjetiva*, por más que se deje ser a la cosa misma, es decir: a la experiencia de la conciencia[31].

En cambio, una vez alcanzado al final de la *Fenomenología* el *saber absoluto*, es *lógico* que en la Lógica sólo se halle presente –un presente móvil– la pura esencialidad de las cosas: el reino del *pensamiento objetivo*[32]. Sólo que, ¿cuál será entonces la actitud que deba adoptar el lector de la *Ciencia*? Justamente al contrario de lo que ocurre en la obra de 1807, el lector que abre la *Lógica* piensa que lo allí expuesto en nada le atañe. Baste recordar el *compromiso* de la conciencia sensible cuando *rompe* a hablar y se *para a pensar* en lo que ello significa: desde entonces, el mundo al pronto ancho y ajeno (esto y lo otro y lo de más allá, lo que está aquí y ahora «presente»: *vorhanden*) comienza a *entrañarse* en la conciencia, mientras que ésta se *extraña* literalmente de ver su actividad *reificada*, mostrenca y objetivada, a la mano y mirada de los otros y *prendida* de lo otro. Al comienzo, todo lo ve y toca, y nada sabe (y menos, de sí misma). Al final, la conciencia misma junto con su mundo se *funde* en el puro éter del saber absoluto. Lo *Lógico* (el Espíritu en su concepto), por contra, *vuelve en sí* desde ese anónimo saber, que, por decirlo con Atahualpa Yupanqui, «es de tóos y no es de naide». De ahí que la patente frialdad inicial de la *Lógica* se vaya *templando* en su curso (justo, como un clavecín bien temperado) y recurra en su recorrido final a la actividad humana, propia del espíritu subjetivo (tanto en el conocimiento de sí –en los momentos propios de un pensar ya no meramente reflejo, sino por así decir *ingurgitado*– como en la metodología de las ciencias y del trabajo en donde él, el sujeto al fin también colectivo, al fin también «Nosotros», se ve literalmente *comprometido*). La travesía del desierto de las al pronto gélidas formas lógicas conduce (reconduce) al fin a la calidez *cívica* de la solidaridad entre los hombres[33].

31 Cf. *Phä.* 9: 59_{22-25}. En el caso de la certeza sensible, p.e., nada adelantamos con opinar, sino que: «hay que ver lo que nos muestra la experiencia sobre esa realidad suya». Cf. también 9: 63_{6-8}.

32 *Enz.* § 24 (W. 8, 80s.).

Todo eso y «un montón de cosas más», por seguir con Yupanqui y su *Milonga de peón de campo* (que también, como todo, ha de estar en última instancia fundada en la *Lógica*), es lo que va ordenadamente surgiendo en las bien cortadas y movidas páginas de esta obra sin par (no sin estertores que delatan allá al fondo algo que se agita, algo *movedizo*, al igual que la *chóra* platónica conmociona el sereno mundo de los griegos). Pero su exposición, por apretada y aun precipitada que fuere, es tarea que rebasa con mucho las fuerzas del traductor e introductor, los cálculos del arriesgado editor y, me temo, la paciencia del lector[34]. Me propongo, pues, algo mucho más modesto y, a la vez, más prolijo y hasta puntilloso, a saber: ofrecer el comienzo de lo que habría debido constituir un verdadero *Comentario*, analizando detalladamente los dos Prólogos (1812, 1831) de la obra como acceso privilegiado (y razonablemente comprensible) a este monumento todavía inquietante y, por las trazas, hasta ahora nada mortuorio. Para ello acotaré primero otros distintos modos de acceso, de los cuales da la Bibliografía –reseñada al final– buena cuenta (pero nunca cumplida, de modo que la *res ipsa* –la investigación y la interpretación– seguirá abierta *per saecula*: fortuna para estudiosos y agobio de principiantes).

4. Los preámbulos de la lógica

Como con razón ha señalado ya Bruno Liebrucks[35], pueden ser considerados cinco accesos posibles a nuestra obra (ordenados de mayor a menor lejanía a la temática):

1) La tradición filosófica a la que Hegel se debe, y en la que –con mayor conciencia y reconocimiento que cualquier otro pensador hasta entonces– se

33 Ha captado muy bien este momento social y, en definitiva, «democrático» H. Fink-Eitel: *Logik und Intersubjektivität. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Wissenschaft der Logik als einer Freiheitstheorie*. Anton Hain. Meissenheim 1978.

34 En mi *Historia de la edad moderna. La era crítica* (cit. *supra*, nota 2) he puesto sobradamente a prueba tanto esos cálculos como la paciencia de varias promociones de estudiantes (aunque me gustaría pensar que también seguirá habiendo lectores por el asunto mismo, no para pasar los exámenes). Allí, en el extenso apartado VI.5, podrán encontrarse exposiciones pormenorizadas de los tres libros de la *Lógica*. También las notas que acompañan a esta mi traducción pueden servir de materiales para futuros estudiosos, más audaces y (valga la redundancia) más jóvenes.

35 En su casi inabarcable obra *Sprache und Bewusstsein*. 6.1: *Der menschliche Begriff*. Frankfurt y Berna 1974, p. 167.

mueve. El propio Hegel mencionará con abundancia en las *Observaciones* el origen, histórica y narrativamente proporcionado por la tradición (y recibido casi siempre de forma polémica), de las determinaciones lógicas. Aunque, en puridad, la entera historia de la filosofía se encuentra atravesada por el curso de lo Lógico (proporcionando aquélla el respecto temporal de éste), consignaremos aquí, sin buscar mayor orden ni correspondencia, a Parménides, Heráclito, Platón, Galileo, Böhme, Spinoza y analistas matemáticos de los siglos XVII y XVIII para la doctrina del Ser; Spinoza, Leibniz y Kant, para la de la esencia; y la lógica aristotélico-escolástica, Platón, Wolff, Kant y Fichte para la del concepto.

2) La *Crítica de la razón pura*, de Kant; ella proporciona sin duda el trasfondo sobre el que se teje el recorrido del concepto; *grosso modo*, la lógica del ser corresponde a las categorías de cualidad y cantidad (Hegel invierte el orden de presentación); la de la esencia comienza con una profunda restauración –y modificación– de los conceptos de reflexión (concluyendo en la reflexión determinante, que pretende unir los dos aspectos del juicio kantiano: determinante y reflexionante), continúa con un replanteamiento de las relaciones entre cosa en sí (en Hegel, y en este respecto, el fundamento) y el fenómeno, y termina con una reexposición –cambiando de nuevo el orden– de las categorías de modalidad y relación; la lógica del concepto, por fin, equivaldría *mutatis mutandis* a la dialéctica trascendental, ya no vista como lógica de la apariencia, sino de la verdad suficientemente fuerte como para soportar aquélla (así, la sección dedicada a la *objetividad* habrá de ser vista como una audaz reposición, más allá de toda superficial disparidad, de la *metaphysica specialis* y, a la vez, como una transposición de la *Analítica de los principios* kantiana: la fundamentación de las ciencias y técnica de la era industrial). El final del libro tercero: la sección sobre la *idea*, recoge en fin temáticas kantianas de la segunda y tercera *Críticas*, aunque el influjo está fuertemente impregnado de fichteanismo.

3) La *Fenomenología del espíritu*. La célebre obra de 1807 introduce didáctica e históricamente al sistema y, por ende, a lo Lógico, mas llevándolo a cabo desde una perspectiva *formal*; desde un objeto particular –por señalado que sea– a saber: la conciencia. Suministra pues el acceso subjetivamente necesario, en cuanto formación (*Bildung*) del individuo, al espacio lógico (acceso ofrecido por el saber absoluto, como se plasma al final de la *Fenomenología*); mas ese acceso sólo queda justificado *a tergo*, a través de la exposición de las esencialidades puras de la *Lógica*, operantes ya de antemano en la obra de 1807 (tal era, al menos, la intención expresa de Hegel por aquel entonces; existen sin embargo graves problemas de estructura, ya que el filósofo operaba en Jena, obviamente, con las categorías de la lógica de aquel período: una lógica que, en cuanto propedéutica a la metafísica, se ve sustituida justa y paradójicamente

por la *Fenomenología* misma[36]). En todo caso es claro que si la inteligencia de la obra lógica se ve en gran medida reforzada por el conocimiento de las ciencias particulares de la época, con mucha mayor razón debe decirse lo mismo de la *Fenomenología*, ya que ella expone la purificación del individuo de su origen sensible (sólo que purificación no significa anulación) y su inserción consciente en la historia y en el mundo espiritual que lo ha producido. Esta recapitulación[37], por cuyo solo medio tiene el individuo derecho a saberse, en cuanto Yo: «Nosotros», establece pues el punto de estancia o nivel (*Standpunkt*) absoluto desde el cual se levanta el edificio lógico.

4) La llamada: «Triple actitud (*Stellung*) del pensamiento ante la objetividad»; el tema es estudiado en la segunda edición (1827) de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, como un *Vorbegriff* («concepto previo») a la exposición lógica, pero situado *dentro* de la *Lógica* misma. La función paralela (y aun podría audazmente pensarse: sustitutoria) de este *Vorbegriff* respecto a la *Fenomenología* resulta patente, como el propio Hegel indica con toda claridad[38]. Importante es señalar, al respecto, que en el Hegel «enciclopédico» el contenido de los capítulos V y VI de la obra de 1807 ha sido trasvasado a la Filosofía del Espíritu (Psicología, Moralidad y Eticidad); el capítulo VII se traduce, de algún modo, en las Lecciones de Estética y Religión. Por último, es obvio –ya que se mantiene incluso el mismo título– que los capítulos I-IV pasan, extractados, a la *Fenomenología* de la *Enciclopedia*. Es esta perspectiva la tomada por el *Vorbegriff*, sólo que, ahora, ello se hace de un modo temático y sistemáticamente más adecuado (aunque la exposición no sea por desgracia tan extensa ni tan profunda como en 1807); es la historia del *pensamiento* la que precede, condiciona y brinda el acceso a la *Lógica*, y no la recapitulación de la conciencia. Podría decirse incluso que, a grandes líneas, la sistemática real (filosofías de la naturaleza y el espíritu) procede de las ciencias particulares, a las que a su vez fundamenta y da unidad sistemática, mientras que, por su parte, la Ciencia, o sea la lógica tiene a la metafísica, el empirismo y el criticismo, y el «saber» inmediato de Descartes, Jacobi y Fichte, por presupuesto y condición. Algo, sin embargo, varía: las ciencias positivas *deben* seguir existiendo, garantizando así el avance concomitante de las ciencias filosóficas; la metafísica, el criticismo y

36 O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Friburgo y Múnich 1973. Posición bien distinta (presente ya en el título mismo) es la de H.F. Fulda, *Das Problem der Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt/M 1965. La controversia se aprecia bien en los *Materialien zu Hegels Phä.* (Frankfurt/M 1976), editados por Fulda y Henrich.

37 *Phä.* 9: $25_{1\text{-}3,\,9\text{-}12}$.

38 *Enz.* § 25, Obs.

el fideísmo quedan sin embargo para siempre superados por la lógica hegeliana (tal piensa, al menos, nuestro filósofo). Se ha tratado de una preparación, al nivel de la reflexión o la intuición, para el advenimiento del universal concreto: el *concepto*. Por lo demás, y aunque la analogía no deje de ser vaga, cada *actitud* corresponde en general a un libro de la *Lógica*: la metafísica prepara, y desemboca en, la doctrina del ser; el criticismo en la de la esencia, y el saber inmediato en la del concepto (más preciso sería decir: en la doctrina de la objetividad[39]).

5) Por último los prólogos, introducción y división de la *Lógica* misma, así como las «Observaciones» (*Anmerkungen*); todos estos textos gozan de un estatuto especial, respecto a la función propedéutica que cumplen: se hallan inscritos en el sistema pero no forman parte de él. Narran, anticipan, reconocen deudas históricas...; en una palabra, representan la introducción de los «materiales» suministrados por el entendimiento (historia, ciencias y política) y funcionan como una suerte de *indicadores* respecto al mundo que está siendo transformado y *silueteado* en el reino de las sombras. Ya he señalado que sólo los Prólogos serán comentados en este *Estudio preliminar*. Antes diré siquiera unas palabras, sin embargo, sobre las *Observaciones* y su ritmo decreciente de aparición según se avanza en el curso lógico, e.d. según se va interiorizando el discurso hasta convertirse *monádicamente* en un punto de intensidad infinita[40], en una implosión que *eo ipso* hará explosión como naturaleza. Así, en la *Lógica del ser* de 1812 encontramos:

1. Sec. Determinidad ....14 observaciones
2. Sec. Magnitud............... 10 observaciones
3. Sec. Medida....................4 observaciones
(cf. respect. la segunda edición: 14, 13 y 5 observaciones).

Para la *Lógica de la esencia* son ofrecidas:

1. Sec. Reflexión ....12 observaciones
2. Sec. Aparición..................4 observaciones
3. Sec. Realidad efectiva.........1 observación

Para la *Lógica del concepto*, en fin:

1. Sec. Subjetividad ....2 observaciones
2. Sec. Objetividad................ ninguna observación
3. Sec. Idea.......................... ninguna observación

39 Cf. *Enz.* § 62 (espec. la *Obs.*) y *WdL*. 12: 127-129.

40 *WdL*. 12: 236,$_{14\text{-}15}$.

Adviértase que, en este último caso, las observaciones corresponden a los momentos de máxima exterioridad: el concepto particular (1. Sec., cap. 1. B) y el silogismo matemático –que no es un verdadero silogismo– (1. Sec., cap. 3., A.d.).

Según lo expuesto, cabe apreciar claramente no sólo la disminución progresiva según el libro correspondiente, sino sobre todo según la escansión rítmica de las tres esferas: así, en la 1ª sección de cada libro (la cual representa siempre la inmediatez y exterioridad de lo presente), la serie es: 14, 12, 2. En la 2ª sección (el respecto *esencial* de la mediación dialéctica, operante desde el «pasado» lógico), la serie se reduce significativamente: 10, 4, 0. Y en la 3ª sección, por fin (la integración *conceptual* del «futuro» especulativo)[41], languidece hasta cesar en el caso de la Idea: 4, 1, 0. La proporción nos advierte ya de un rasgo capital del movimiento lógico: éste no discurre *sólo* linealmente (como una transición), sino que se *reitera en espiral* (como una reflexión que, al reconocerse como tal, va progresivamente regresando al origen presupuesto) según van avanzando con efectos retroactivos los tres libros de que consta la obra: la *Doctrina del ser, de la esencia y del concepto.* Por consiguiente, en la tercera «vuelta» de las respectivas secciones de los tres libros puede decirse que las «Observaciones» (salvo por lo tocante, en parte, a la esfera del ser) han desaparecido. Aquí, progresivamente, el ser (en menor medida), la esencia y, desde luego, el concepto se las han sólo consigo mismos.

En efecto, cada elemento (transición en las categorías del *ser*, reflexión en las determinaciones de la *esencia*, reintegración por desarrollo interno en los momentos del *concepto*) se ve plasmado en diferentes niveles según la sección: la primera sección de cada libro expone la *inmediatez* y exterioridad del ser, la esencia o el concepto respecto a su propia determinidad, apariencia o subjetividad; la segunda presenta la *mediación* de aquéllos según su cantidad, relación esencial u objetividad; la tercera, en fin, engloba en unidad intensiva el regreso según medida, realidad efectiva o idea. Justamente por ese carácter de *reintegración ensimismada* llama Hegel «lógica *subjetiva*» a la Doctrina del concepto, mientras que la del ser y la esencia presentan, respectivamente, una *referencia* (en el caso del ser) y una *relación* (en el de la esencia): en ambas esferas aparece pues todavía algo *exterior* al pensamiento; de ahí que Hegel llame a ambas Doctrinas: «lógica *objetiva*».

41 Sobre el «tiempo» lógico latente en los tres libros puede consultarse con provecho el muy estimulante estudio de R. Ohashi, *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik*. Karl Alber. Friburgo/Múnich 1984.

Por estar afectados de dicha exterioridad (primero, ónticamente accidental, y luego, esencialmente, por necesidad), los dos primeros ámbitos de la lógica *objetiva* se resuelven (*Entschluss*) a salir de un círculo que ellos mismos han completado por así decir *sans le savoir*, «sufriendo» un salto originario (*Ur-Sprung*) para iniciar una nueva esfera (o sea, para decir y exponer de un modo cada vez más intenso y trabado lo Mismo: el Absoluto). Sólo en el tercer círculo, el del concepto, al ser un *círculo de círculos* en el que se autogeneran libremente las categorías antes sólo *téticas* (*monádicas, propias del ser*) y las determinaciones de reflexión que *operaban* en las primeras (diádicas, propias de la esencia), sólo en él, digo, sus momentos conceptuales (triádicos: universalidad, particularidad y singularidad) se gestan y propulsan a sí mismos *libremente* (por comprehensión consciente de la anterior necesidad *sustancial*), de modo que esta última esfera del Sujeto-Objeto (en términos escolásticos, *mutatis mutandis*: del *conceptus subjectivus et objectivus*) «se expide libremente» (*sich frei entlässt*) en y como naturaleza, recayendo en la *llanura* de procedencia (no se olvide que, en palabras del propio Hegel, la ciencia filosófica tiene en la *física experimental* su nacimiento y condición). No sin que la Idea *caída* empape en profundidad (como es muy *lógico*) esa naturaleza al pronto estúpida y ciega, literalmente *fuera de sí*, marcándola desde unas raíces que no son ya naturales, sino justamente *lógicas*, y trabajándolas desde una superficie que tampoco es natural, sino *espiritual* y *práctica*.

El paciente lector (quizá tan «sufrido» como las categorías del ser) me excusará por haberle presentado como «de un pistoletazo» tan apretado resumen del corazón de la *Ciencia de la lógica*. Ahora, en cambio, esa apresurada y quizá fatigosa síntesis dejará paso a un desarrollo analítico del que espero no ofrezca demasiado pábulo como para compararlo –al menos, en el título– con aquel vals de Claude Debussy titulado *La plus que lente*. De antemano, mis sinceras excusas, junto con la sinceridad de la excusa: pues en efecto, sea como sea, parece indudable que una suficiente introducción a la *Ciencia de la lógica* ha de contar tanto con un acceso desde la metafísica y la lógica como con el histórico-crítico. Por ello, como precisamente los dos Prólogos de la *Lógica* brindan abundante material de ambos respectos, es redundantemente *lógico* que, sin más vueltas ni dilación, pase ahora a comentarlos, no sin abrigar la quizá excesiva presunción de ofrecer de este modo –al menos como ejemplo– una aproximación a lo que podría haber sido un comentario cabalmente integral[42].

42 *Aventuro una sugerencia, quizá innecesaria por obvia:* puesto que ambos Prólogos abren la 2ª ed. de la *Lógica del ser*, recogida (tras la *Lógica del concepto* nuremburguesa) en el 2º volu-

Así que, entremos todos juntos y yo el primero *in medias res*, o más modestamente: en aquel acceso con que comienza un libro que *trata* de la Ciencia antes del verdadero inicio lógico *de* la Ciencia.

5. Comentario al *Prólogo* de la primera edición

De los nueve párrafos de que consta el texto, los cuatro primeros están dedicados a narrar la suerte de la metafísica y su desaparición a manos, principalmente, del kantismo *exotérico* (a Hegel le habría gustado que le consideraran, por el contrario, como *la verdad* de Kant). Ese kantismo aguado, agnóstico, predica la imposibilidad de conocer la verdad. Así que los párrafos quinto y sexto presentan el contramovimiento resultante y enuncian (como en el posterior discurso inaugural en Berlín[43]) el fin de la lucha, así como la calma recogida de los frutos y su transformación en ciencia. Ésta, *la Ciencia*, es presentada en los dos párrafos siguientes (de entre los pertenecientes a un prólogo, los más densos que conozco): el séptimo se refiere a la identidad de lógica y metafísica (lado objetivo) y el octavo a la relación entre entendimiento y razón (lado subjetivo). Al final de ese párrafo se produce una flexión, recordatoria de la *Fenomenología*, proseguida en el último párrafo, en el que se menciona también una futura presentación de las dos ciencias reales de la filosofía (la sistemática real de la futura *Enciclopedia*). A pesar de que no contamos aún aquí con el rigor deductivo posterior, puede resultar interesante hacer, a modo de prueba, un breve análisis de cada párrafo.

5.1. *Primer párrafo*

Hegel habla de una «reforma experimentada» (*erlitten*: literalmente, «sufrida») en la filosofía; por consiguiente, no se trata de una tarea activa y conscientemente llevada a cabo por el modo de pensar filosófico: ese ejercicio de *autogénesis* sólo puede ser realizado por la Lógica. Esa reforma viene extendiendo su influjo «desde hace unos veinticinco años», dice Hegel. Puesto que el Prólogo se escribió en 1812, la fecha aludida es justamente 1787, el año de publicación de la segunda ed. de la primera *Crítica* kantiana (como es sabido, la

---

men de esta edición, el lector que lo desee podrá ir leyendo a la vez el texto y el presente comentario, con el cual se abre este 1er. volumen.

43 *Koncept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin* ... 22. Okt. 1818 (*W.* 10, 399 sig.).

primera edición, de 1781, no ejerció apenas efecto alguno; sólo con las *Cartas sobre la filosofía kantiana* de Reinhold, que comenzaron a aparecer desde 1786 en el *Teutsche Merkur* y sólo en 1790 fueron publicadas como libro, empezó a extenderse la popularidad del kantismo).

Se comienza, pues, rindiendo homenaje a esa revolución *del modo de pensar*, con el *caveat* sin embargo (siguiendo la típica queja de los postkantianos, especialmente de Beck) de que el *pensar* filosófico se ha limitado hasta ahora a *recibir* esa revolución, sin tomar todavía cabal posesión de sí, o sea sin reflexionar sobre lo adquirido. Ciertamente –sigue Hegel– la autoconciencia del espíritu ha alcanzado un nivel (*Standpunkt*: «punto de estancia»; no confundir con *Gesichtspunkt* o «punto de vista», que expresa siempre un perspectivismo unilateral) superior al de la antigua metafísica. Hegel acabaría considerando esta ventaja como un perjuicio, más bien. Cousin, p.e., vería el destino de la filosofía alemana en la transición de la metafísica a la lógica, y de ésta a la psicología[44] (y, en efecto, tal parece haber sido el signo y el sino del siglo XIX alemán, hasta la reacción husserliana de 1900). Por cierto, habría que reconocer que el propio Hegel había contribuido a ello, siquiera tangencialmente, con su obra de 1807. El odiado Jakob Fries había publicado en 1805 un libelo antropológico y su *System der Logik* de 1811 (a la que Hegel aludirá en seguida, en la *Introducción*) tenía fundamentos antropológicos[45]. En 1817, la *Psychologie* de Eschen-

44 Victor Cousin, *Fragments philosophiques*. Préf. à la deuxième éd. En: *Oeuvres*. Bruselas 1840/41: II, 12: «La ciencia del hombre, la psicología, no es ciertamente toda la filosofía, mas sí su fundamento [...] la nueva filosofía alemana [...], al pretender reproducir en sus concepciones el orden mismo de las cosas, comienza por el ser de los seres, para descender enseguida por todos les grados de la existencia hasta el hombre [...], *así que llega a la psicología por la ontología*» (subr. mío).

45 C.J. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung* («Saber, creencia y devoción»). Jena 1805 (*Vor.* p. XI): «Esos arcanos [*sc.* del criticismo] no tienen más misterio que el de brindar una deducción (*Deduktion*, *sensu kantiano*, F.D.) de todos los principios filosóficos». Cf. también el *System der Logik* (cito por la 3ª ed.: Heidelberg 1837), en donde Fries distingue entre lógica *demostrativa* («consecuencia de relacionar magnitudes de lo particular respecto a su universal, al que está subordinado», p. 2) y la *antropológica* («conocimiento de los principios universales y necesarios de la esencia de las cosas en general», p. 3). Fries no se hace problemas, por lo demás, respecto al inicio: «Comenzamos en filosofía, sin más pretensiones, por aquello que todo el mundo concede, a saber: *la observación de nuestro propio conocer*» (p. 5). Es plausible que Hegel pensara en el cordial enemigo (habla en general *der kritischen Philosophie*) cuando escribió su famosa objeción: «Sólo que pretender conocer *antes* de conocer es tan desatinado como el sabio propósito de aquel escolástico de querer *nadar antes de atreverse a echarse al agua*» (*Enz.* § 10, Obs. 1; *W.* 8, 54). Por lo demás, Hegel ataca frontalmente a Fries por haber puesto fundamentos antropológicos a la lógica, y lo hace con una rudeza que sólo tiene par en los dicterios de Schopenhauer contra el propio

mayer[46] hace de la Lógica una mera parte –la primera– de lo que él denomina «Psicología pura». Hegel irá tomando progresivamente cuenta de este problema. Por ahora se limita a proponer la consecución del nivel superior, es decir que lo alcanzado por el espíritu en el ámbito de la conciencia (el fenomenológico) se cumpla también en el puramente lógico.

5.2. Segundo párrafo

La constatación del hecho de la desaparición de la *metafísica* a manos de los kantianos (Kant mismo defendió hasta el fin de su vida una metafísica de la naturaleza y otra de las costumbres) despierta en Hegel por lo común sentimientos encontrados. Por el orden de mención (ontología, psicología, cosmología y teología), es obvio que Hegel se refiere aquí al *wolffismo*, enemigo con el que tuvo que bregar denodadamente el viejo Kant[47]. Respecto a las pruebas sobre la inmaterialidad del alma (especialmente en el *Phädon*, de M. Mendelssohn), las causas mecánicas o finales o la existencia de Dios, cabe decir que tanto el orden de mención como el contenido aluden claramente a las famosas *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, de Jacobi, escritas *contra* Mendelssohn[48]. Igual de clara es la referencia al uso edificante de esas pruebas (algo contra lo que ya se había manifestado radicalmente Hegel en el prólogo a la *Fenomenolo*-

---

Hegel (*vid. WdL* 11: 23_{34-38}). Fries contestó con harta mesura en la *Vor.* de la seg. ed. de su *Lógica* (*op.cit.* pp. VIII-IX): «El Sr. Hegel da una extensión demasiado breve a la lógica, limitándose a yuxtaponer esa ciencia, como lógica subjetiva, en una segunda parte junto con la ontología, a la que llama lógica objetiva, uniendo así a ambas de algún modo en una sola edición. Sólo que, como para mí la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos sigue siendo determinante de la división de la filosofía en lógica y metafísica, esa idea no tiene para mí aplicación alguna». Interesantes son también sus propuestas finales de reconciliación (que ninguna de las partes cumplieron, sino antes bien exacerbaron): «por ello, no deberíamos escindirnos en críticos, escépticos y dialécticos, sino permanecer unidos como *Kantianer*, que es como se nos reconocerá a todos en el futuro» (p. 453: al menos las últimas palabras se han revelado proféticas).

46 C.A. Eschenmayer, *Phychologie* (1817). Hrg. und mit einem Nachwort von P. Krumme. Ullstein. Frankfurt/M 1982 (espec. 2.*Th.*, 1. *Abth.* 1. *Abschnitt*, en donde se procede a una deducción de los primeros principios y de las categorías kantianas a partir de la yoidad y el principio de autoconciencia:
§ 300-318). La Lógica es reducida aquí a *psicología pura*.

47 *Vid.* mi *Intr.* a Kant, *Los progresos de la metafísica.* Madrid, 1987.

48 La obra apareció sin nombre de autor, aunque éste se ofrece ya al final del *Vorbericht*. Ver: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau 1785 (Hegel utilizó la segunda edición –modificada– de 1789).

gía[49], o a su mera consideración empírica (mentada en el texto por el término *historisch*[50]). No en vano ve nacer el período postkantiano mencionado la Historia de la Filosofía como disciplina autónoma[51]. La distinción entre forma y contenido de la metafísica alude a mi ver a la utilización kantiana de la forma (los silogismos de lo incondicionado), transformándola en base de principios heurísticos y regulativos. La segunda parte del párrafo (a partir de la sexta frase) presenta una rotunda condena de este estado de cosas: la falta de metafísica le resulta a Hegel tan «digna de nota» (*merkwürdig*: el término suele tener sentido de algo chocante, y por ende desagradable e inquietante) como lo sería, *per impossibile*, la inutilización del derecho político o de la ética.

Punto clave al respecto es el término, dos veces repetido: *Volk* («pueblo»). La metafísica no es algo aéreo y suprasensible en el sentido de *quaedam philosophiae perennis*, sino que existe real y efectivamente sólo en el espíritu de un

49 *Vor. Phä.* 9: 14_{1-2}. Los editores de *WdL* citan *ad locum* 11: 5_{12-14} (11: 417) las siguientes obras: J.A.H. Tittmann, *Ideen zu einer Apologie des Glaubens*. Leipzig 1799; K.H. Sintenis, *Theophron, oder: es muss durchaus ein Gott seyn! –und zwar was für einer?* Leipzig/Zerbst 1800; M.G.U. Brastberger: *Über den Grund unsers Glaubens an Gott, und unserer Erkenntniss von ihm*. Stuttgart 1802. Yo, por mi parte, añadiría dos fuentes quizá mejor conocidas por Hegel: el libro de Fries de 1805 (cit. *supra* en nota 45; ver, p.e., p. 327: «Con todo, y más allá del hecho de que sea una acción conforme al deber, todo acto de adoración a Dios no es otra cosa que un sentimiento de devoción en un estado de veneración extrema y de puro amor»). Más efusivo aún es, con todo, C.A. Eschenmayer en su *Der Eremit und der Fremdling. Gespräche über das Heilige und die Geschichte*. Erlangen 1805 (por cierto, a los eremitas se refiere Hegel en el prólogo que comentamos; ver *infra* 11_{4-6}). Tan efusivamente cordiales eran los libros de edificación de la época que Fries, en el prólogo del libro citado, se defiende de antemano de que se le confunda con ese: «sentido *pesado y enervante en que se incuban místicos sentimientos*, acabando por asfixiar todo modo liberal de pensar», p.V).

50 Cf. Kant, *KrV*. A 835-6 / B 863-4: «Cuando hago abstracción de todo contenido de conocimiento objetivamente considerado, entonces es *todo conocimiento, desde el punto de* vista subjetivo, o histórico o racional (*historisch oder rational*). El conocimiento histórico es *cognitio ex datis*, el racional, empero, *cognitio ex principiis*».

51 Cf. D. Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*. 6 vols. Marburgo 1797; también W.G. Tennenmann, *Geschichte der Philosophie*. Leipzig-Barth 1801, y sobre todo M. de Gérando, *Histoire comparée des Systèmes de Philosophie*. París 1804 (3 vols.). Victor Cousin –con cierto chauvinismo, dada la fecha de la obra– afirma de la *Histoire* que «fue por aquel entonces una obra de un género nuevo, distinguiéndose honorablemente de todos los escritos filosóficos de la época por la naturaleza misma del asunto» (*Fragmens philosophiques pour servir à l'Histoire de la philosophie*. Tome V. 1826.– Reimpr. Ginebra 1970, p. 387). La obra de M. de Gérando fue coronada por la Academia de Ciencias de Berlín. Lo interesante de ella es el tratamiento (presuntamente) imparcial de las escuelas, en lugar de tratarlas como *placita* o *praeparationes Evangelii*, según el uso hasta entonces. De Gérando hace esto en una primera parte (*narrative*), mientras que en la otra valora y enjuicia de manera *dogmatique et systématique*. Sobre el tema, en general, *vid.* L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*. París 1973.

pueblo, y ello significa: a través de las relaciones espirituales (familiares, sociales, políticas e históricas) que ligan a los hombres y los convierten en paisanos y conciudadanos. En este sentido, bien puede decirse que Hegel confiere un valor *sacral* a su restauración de la metafísica, ya que ésta cumple las funciones que él, de joven, asignaba a la *Volksreligion*[52], aunque desde luego depuradas ahora de las efusiones cordiales y sentimentales propias de los escritos de juventud (¡hasta Hegel fue joven una vez!). Las comparaciones y metáforas que el Hegel maduro utiliza[53] dejan bien a las claras este revestimiento «religioso» de la metafísica (así, y al final de la luenga carrera de ésta, Hegel repite el gesto del viejo Parménides; y la intención me parece la misma en ambos: la búsqueda de aceptación por parte del pueblo-público de un mundo laico, presentando aún la nueva doctrina con resonancias –sólo para permitir la transición– del *ancien régime*).

Retengamos, en todo caso, este punto (comienzo, si se quiere, de las «filosofías nacionales»; no en vano se habla del «idealismo alemán»): para Hegel, la metafísica expone la autocomprensión del espíritu (sólo al final de la *Lógica* podremos atrevernos a insinuar qué quepa entender por ello) en su esencia pura (y en este sentido, supratemporal y supranacional); mas esa exposición sólo *existe efectivamente* en un pueblo determinado, al igual que la idea de humanidad, aun siendo común a todos los hombres, sólo se da de forma *diferenciada*, plasmada *suo modo* en cada uno de los pueblos históricos. Así, la metafísica (la Lógica), por origen y destino, existe *concretamente* en las relaciones que hacen de un grupo de hombres un pueblo histórico. Sin ella, tal pueblo degeneraría en un mero agregado, una «suma total» o *Allheit* de individuos convertidos en «gente». Esta convicción hegeliana (de la que algunos podrían

52 Cf. Hegel *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (1793-1794). P.e.: «Toda religión que se precie de ser una religión del pueblo tiene que estar necesariamente configurada de tal modo que ocupe a la vez corazón y fantasía. Aun la más pura religión racional estará encarnada en el alma de los hombres, y con más razón del pueblo, de modo que no estaría de más [...] enlazar mitos con la religión misma, a fin de mostrarle a la fantasía al menos un bello camino al que ella pueda adornar luego con flores» (*W.* 1, 37). El tema conecta –pasando *paulatim* de la religión a la filosofía– con el llamado *Das älteste Systemprogram des deutschen Idealismus* (de principios de 1797): «Lo que nosotros precisamos es un monoteísmo de la razón y del corazón, y un politeísmo de la imaginación y del arte [...] hemos de tener una nueva mitología, la cual habrá de estar empero al servicio de las ideas, llegando a ser así una mitología de la *razón*».

53 Cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (= *Rel.*). Neu hg. von W. Jaeschke. Meiner. Hamburgo 1995; tr. R. Ferrara. Alianza. Madrid 1985): «la filosofía [es una reconciliación] parcial – un estamento sacerdotal aislado– un santuario. Despreocupada de cómo pueda irle al mundo; no puede coincidir con él» (3, 97; tr. 94).

extraer –apresurada e irreflexivamente– consecuencias altamente peligrosas) se arrastra a lo largo de más de un siglo[54] hasta desembocar en la funesta doctrina «nacionalista» del Heidegger de los años sombríos, por valiosa que sea su filosofía en otros respectos[55].

5.3. Tercer párrafo

El párrafo incide en lo mismo: la privación de metafísica en un pueblo culto y de buena formación (*gebildetes*), como aparece en el centro del fragmento. Es

54 K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. (Leipzig 1870). Reimpr. WB. Darmstadt 1965. Sin embargo, Rosenkranz –seguramente el mejor discípulo de Hegel, a pesar de haber conocido a éste sólo fugazmente–, debe ser considerado como un liberal (de centro-izquierda, si se quiere), alejado de los extremismos de un Marheineke de derechas y un Ruge de izquierdas, p.e., y preocupado por actualizar las doctrinas hegelianas. Para nosotros, el solo título de la obra es equívoco, por decir poco. Pero las intenciones de Rosenkranz son muy distintas de lo que ese título nos sugiere hoy, y se enfrenta decididamente (como haría también Nietzsche por aquel entonces) contra el rearme que la Alemania de Bismarck estaba experimentando aceleradamente (la guerra franco-prusiana tuvo lugar en 1871). En cambio, y aprovechando los cien años del nacimiento de Hegel, Rosenkranz apela al pueblo alemán en orden a un muy distinto «rearme»; lo que él pretende es ofrecer una alternativa a una nación «que se llama a sí misma un pueblo en armas, pero que por otras naciones es denominada un pueblo de pensamiento» (p. 347; son las últimas palabras de la obra). Y Hegel y su tiempo son presentados poco antes así: «En una época en la que el absolutismo se esforzaba por establecer la extinción de la política y la domesticación religiosa, el sistema hegeliano constituyó el apoyo de todos los espíritus que se esforzaban por la libertad. Es a partir de la filosofía hegeliana y no de otra de donde se data el más alto renacimiento del espíritu alemán, cuyo empeño por imponerse tras la muerte de Hegel se extendió desde la revolución de julio [1830] hasta la de febrero [1848]» (p. 346). Hay que reflexionar, pues, sobre lo que «filósofo nacional» podría querer decir en una época anterior al nacionalsocialismo, cuyos gérmenes fue Rosenkranz uno de los primeros en combatir. Por lo demás, y con respecto a su monumental *Ciencia de la idea lógica*, me permito remitir a mi trabajo sobre «La recepción de la lógica hegeliana (1823-1859)», en la ya cit. obra: *Hegel. La especulación de la indigencia*.

55 M. Heidegger, *Einführung in der Metaphysik (SS 1935)*. *Gesamtausgabe*. Klostermann. Frankfurt/M 1983; 40, 41: «Nos hallamos apresados por la tenaza. Al estar en el medio (*Mitte*), es nuestro pueblo el que experimenta la más acerada presión de la tenaza, ya que es el pueblo más rodeado de vecinos y, por tanto, el pueblo más amenazado, siendo con todo ello el pueblo metafísico». Heidegger parece caer así justamente en el peligro que 65 años atrás quería Rosenkranz evitar a toda costa. Rosenkranz (y Michelet, Carové, y tantos otros hegelianos de origen hugonote o judío, como Gans) no podrían entender jamás el paso de «nación *rodeada* por otros pueblos» a «nación *amenazada* por ellos». Al igual que Hegel, ellos veían en esa situación central en *Mitteleuropa* más bien la ventaja de la irradiación de cultura y de *commercium*, también y sobre todo de conocimientos. El paso temido por Heidegger tendría por lo demás enseguida lugar, mas sería dado mediante una sangrienta inversión.

interesante la adjetivación: si la formación (*Bildung*) no consigue acceder –como en la *Fenomenología*– al estadio del saber absoluto, puede estancarse en el ámbito de la mera Ilustración, cuya falta de ideales y formalismo fueron criticados por Hegel antes[56] –y seguramente con mayor radicalidad– que Adorno y Horkheimer[57]. La acusación es clara: no ha sido el nivel superior del espíritu (primer párrafo) el que ha producido el derrocamiento de la metafísica, sino su vástago peor y más degenerado: la doctrina popular del kantismo a lo Fries en Alemania y Cabanis en Francia (sin olvidar al propio Selle en Berlín[58]) que, confundiendo la experiencia *sensu kantiano* con la crasa empiría, reducirán lo teórico a lo psicológico, mientras que, en el ámbito práctico, la pedagogía (obsesionada con la «miseria de la época»: *Not der Zeiten*), se propone satisfacer en nombre de la *filantropía*[59] (ahora se llama «humanismo» y humanitarismo a eso) las necesidades inmediatas a base de ejercicios y tareas superficiales, en los que la información impide toda verdadera formación. La alusión a un pueblo *cultivado* es, pues, irónica (y no ha perdido actualidad). En todo caso, está claro que una ciencia aguada y una pedagogía basada en el sentido común no pueden privar *de veras* a un pueblo de su metafísica. Por eso dice

56 Cf. *Phä.* VI.B.I.b: *Der Glauben und die reine Einsicht*. 9: 286-292.

57 M. Horkheimer – Th.W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam 1947.

58 C.Chr.E. Schmid, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften nebst einer Abhandlung*. Jena 17984. Aquí interesa justamente el *Anhang: Einige Bemerkungen über den Empirismus und Purismus in der Philosophie; durch die Grundsätze der reinen Philosophie von Herrn Selle veranlasst* (pp. 617-668). Selle –el autor aquí atacado– defiende un empirismo moderado, junto con un tibio sentimiento religioso. Sobre este punto, *vid.* cap. V de mi *Introducción* a Kant, *Los progresos de la metafísica*. Tecnos. Madrid 1987.

59 Fr.I. Niethammer, *Der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehung-Unterrichts unsrer Zeit*. Jena 1808. Los filantropinistas son esos educadores que propugnan una actualización continua, clamando: «¿Acaso no recibe actualmente la cultura su dirección a partir de la miseria de la época?» (p. 32). Niethammer replica a esos deseos con las mismas razones que cuatro años después esgrimirá Hegel en *WdL*, saludando por su parte la irrupción de: «Un espíritu distinto, aparecido entre nosotros con la revitalización del genuino pensamiento filosófico, el cual se ha adueñado desde hace veinte años de las mejores cabezas con que hoy contamos» (p. 33). Niethammer habla de 20 años, porque su obra es de 1808. Hegel en cambio de 25, ya que está escribiendo en 1812. También la idea (inversa a la filantropinista) de que el pensar comienza sólo cuando están acalladas las «miserias de la época» (*Not der Zeit*) *está tomada por Hegel directamente de* Niethammer (indirectamente, como aparece en nuestro texto, de Platón y Aristóteles): Niethammer confía además en un «esfuerzo generalizado por alcanzar un espíritu superior de *Humanität* [el concepto que define la *dignidad de lo humano, no* la *Humanidad existente*: F.D.], en la medida en que las necesidades de la época dejen de crecer y de presionar a los hombres en su existencia física hasta hacerlos retroceder en el cuidado (*Sorge*) exclusivo de la vida *animal*» (p. 34).

Hegel que el «singular espectáculo» de esa privación es algo que «parecía (*schien*) que iba a darse», no algo que *de hecho* se diera (recuérdese la escansión «parece»/«pero de hecho», sobre la que está montado el movimiento de las figuras en la *Fenomenología*). Esto no quiere decir desde luego que Hegel pretenda resucitar la vieja metafísica (maliciosamente hablaría Schelling en 1834 del supuesto «neo-wolffismo» del antiguo amigo[60]); de hecho, y a pesar de la conservación tradicional de esa denominación en los cursos berlineses, para Hegel no cabe hablar ya de «metafísica», en general, ya que ésta descansa sobre una estructura de oposición entre el pensar y los objetos: algo que justamente la Lógica recusa. En este sentido, bien podría hablarse de que Hegel pretende recoger la «verdadera» herencia, el *espíritu* del kantismo (esa «más alta perspectiva» a la que se alude al comienzo del prólogo), consistente justamente (algo que vio bien Fichte) en captar la identidad del sujeto y el objeto.

La última parte del párrafo deja clara la función sustitutoria –ahora en el respecto práctico, como antes con la metafísica en el teórico– de la religión por la nueva Ciencia. Y de nuevo aparece aquí el tema del pueblo: Hegel loa a los antiguos eremitas, «sacrificados por su pueblo», y que no obraban en absoluto en provecho propio. Esta función social –no su contenido– debe ser rescatada. Mas no se trata ya del «solitario». Su papel ha dejado de tener sentido aun con respecto al Dios mentado al final del capítulo sobre *el saber absoluto*: un Dios que sería un solitario sin vida[61] si no espumeara para él su propia infinitud, rebosante en y como el cáliz de la historia, de los pueblos, cuyo más alto nivel está constituido por la comunidad (*Gemeinde*). En los respectos teórico y práctico, pues, a Hegel le interesa fundamentalmente enderezar los espíritus hacia lo *objetivo*, borrar la propia individualidad y el capricho del momento. Una nueva y extraña «contemplación de lo eterno» renace ahora. Un eterno pasar y cambiar, una fluidificación en la que parece invertirse la doctrina de Heráclito: ahora es el *lógos* mismo el que constantemente sale de sí para llegar a ser sí mismo sólo en y desde lo otro de él. Con esta inversión, la supuesta liberación del yugo ascético de la metafísica y la religión se muestra como lo que es: una mera diversión, una dispersión del espíritu. Los colores de las flores (ejemplo dilecto de Hegel[62]) impiden la torsión incolora del espíritu sobre sí.

60 *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn V. Cousin* (Se trata de: *Ueber französische und deutsche Philosophie*, 1834, F.D.). *Werke*. Ed. Schröter. 4[er] Ergänzungsband (Reimpr. Múnich 1959), p. 456: «luego llegó uno más tarde (o sea, Hegel, F.D.) al que la naturaleza parecía haber predestinado a un *nuevo* wolfianismo en nuestro tiempo».

61 *Phä*. 9: 43_{4-7}.

62 Cf. *Phä*. 9: 372_{12-13}: «La inocencia de las flores, que no es sino la representación, carente de sí mismo, del sí-mismo».

Mas aquí surge de nuevo el *caveat*: «la existencia parecía haberse transformado». Se trata sólo de una apariencia, sí, mas al pronto necesario. Como el lector verá con claridad al acceder al comienzo del segundo libro de la *Lógica*, esa apariencia *debe* necesariamente aparecer. Lo que a su través aparece, la esencia que aborrece la luz[63], es la noche de su procedencia, la negrura que sólo queda patente como la esencialidad de ellas, pero que no puede aparecer como una flor más, porque, «como es bien sabido, ninguna hay *negra*». El conocido reproche de formalismo a Schelling[64] o a Newton[65] parece ahora tornarse en una reivindicación de lo formal. Algo por demás plausible porque, en primer lugar, el pasaje se halla en el prólogo a una *lógica*. Y en segundo lugar porque esa negrura es una negación *determinada* de las flores, e.d. del mundo sensible de procedencia, el cual *debe* seguir existiendo justamente como apariencia inmediata sin ser suprimido por esa negación esencial; más bien al contrario: queda asumido (*aufgehoben*) por ella.

5.4. *Cuarto párrafo*

Hegel pasa ahora a una irónica consideración del destino de la lógica habitual, o sea de la lógica formal, horra de contenido y propia del entendimiento. La alusión despectiva a Lambert y sus intentos de promocionar el estudio de la lógica porque ésta ayudaría supuestamente a pensar mejor[66] deja paso a un destino aún más humillante (y que hoy parece haberse cumplido con creces en la mal llamada «lógica simbólica»): el mantenimiento de la disciplina en la

63 *WdL*. 11: 391s.: «Pero esta contingencia es más bien la necesidad absoluta; es la esencia de esas libres realidades efectivas, en sí necesarias. Esta esencia es aquello que aborrece la luz, porque en estas realidades efectivas no hay ningún parecer [o resplandor], ningún reflejo, por estar puramente fundadas dentro de sí, configuradas de por sí, por manifestarse sólo a sí mismas; por ser solamente ser».

64 *Phä*. 9: 17_{27-29}: «o sea, el haber puesto en circulación su *absoluto* (el de los formalistas, F.D.) como la noche en que, como suele decirse, todas las vacas son negras (o todos los gatos son pardos, F.D.) muestra lo ingenuo de esta doctrina en punto a conocimiento».

65 *Enz*. § 270, *Zus*. (*W*. 9, 99): «Ahora bien cuando, a pesar de que seno y coseno sean desiguales, se dice (lo dice Newton, F.D.) que ambos, puestos como cuantos infinitésimos, son iguales entre sí, entonces con una proposición así puede hacerse todo. De noche todas las vacas son negras».

66 Jo.He. Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*. Leipzig 1764, 2 vols. (la cuarta y última parte es la *Phänomenologie oder Lehre von Schein*). Cf. también la *Architektonik* en: *Philosophische Schriften*. Hrg. von H.W. Arndt. Hildesheim 1965 s., vols. 3-4 (los vols. 1-2 corresponden al *Organon*).

enseñanza pública por su sola utilidad formal. Pero Hegel, tácitamente, deja ver claramente su desacuerdo con esa vaciedad formal al reconocer –como Kant en el pasaje famoso[67]– que el *contenido* de la Lógica sigue siendo el mismo, e incluso que éste ha sido edulcorado y aguado por la tradición (algo que Hegel siempre mantendrá: el respeto por Aristóteles y a la vez el desprecio hacia sus seguidores escolásticos, a pesar de que ello parezca casar muy bien con sus tesis relativas al acompasamiento del movimiento histórico de la filosofía con el desarrollo y despliegue del *lógos*). Igual que antes con el «verdadero» Kant, Hegel querría ser en el respecto lógico el «verdadero» Aristóteles. Interesante a este propósito es la ampliación que del «nuevo espíritu» hace aquí el pensador. Precisamente en el párrafo dedicado a la Lógica se habla del nuevo espíritu de la ciencia, y de la *realidad efectiva* (probable alusión a la Revolución Francesa; por lo demás, el propio *Mercure de France* fomentó en los primeros años noventa del siglo XVIII la equiparación entre kantismo y revolución).

El final del párrafo recoge las alusiones anteriores sobre las «apariencias»: tan inútil es querer restaurar el wolffismo como huir del nuevo espíritu, retorciéndolo para que apoye religión y sentido común. Ahora se ve en qué se tornan esencialmente las coloridas flores del final del párrafo anterior; el símil botánico se desplaza ahora a la calificación de las formas de la cultura o *Bildung* anterior como marchitas hojas secas.

5.5. *Quinto párrafo*

El breve párrafo inicia la torsión del Prólogo que se cumplirá en el párrafo siguiente. Se pasa de la constatación del final de la metafísica y el arrumbamiento de la lógica, junto con el lamento por ello (mitad irónico, mitad de valor propedéutico), al reconocimiento *de facto* de la pujanza del nuevo espíritu (el del kantismo). Puesto que éste se reconoce a sí mismo en la nueva realidad de la que procede y a la que da sentido y fundamento, es inútil pretender ignorar su existencia: aun para negar su influjo se ven los enemigos a utilizar la misma terminología (*mitsprechen*) que la empleada por aquellos a quienes critican[68]. Indi-

67 *KrV. Vor. 2^en Aufl.* B VIII: «El que la *lógica* haya tomado ya desde los tiempos más antiguos esta segura vía [de la ciencia] se deja ver sin más por el hecho de que desde Aristóteles no haya precisado dar ningún paso hacia atrás [...] lo que sigue siendo notable en ella es que tampoco haya podido dar hasta ahora ningún paso hacia delante y que, por consiguiente, según todas las apariencias parezca estar conclusa y acabada».

68 Un pasaje paralelo del *Differenzschrift*, coincidente al final casi literalmente con nuestro texto, deja ver claramente que Hegel no piensa tanto en Kant cuanto en Fichte como aquel

rectamente se perfila aquí de este modo un tema esencial en Hegel: la inevitable vinculación del lenguaje con el pensamiento. Aunque Hegel nunca identifica a ambos[69], el lenguaje no es en él mero vehículo, y menos un instrumento intercambiable, sino la *marca diferencial* de la estructura móvil que es el pensamiento: la *grammé* o huella fija de un fluido. De ahí la capital importancia de que wolffianos y fideístas se hayan apropiado *malgré eux* de la terminología criticista. En este sentido, bien se puede decir que Marx estaba oficiando de viejo metafísico pre-hegeliano con su frívola afirmación de que él estaba tan sólo *coqueteando* con el lenguaje de Hegel[70].

5.6. Sexto párrafo

Este párrafo constituye el eje del entero Prólogo. Como ya advertí[71], una tesis semejante se defiende, con mayor amplitud, en el discurso inaugural de 1818.

---

que ha llevado a cabo la revolución crítica (estando acorde en esta opinión con Reinhold, Buhle, Schelling... y con el propio Fichte). De esta manera, los enemigos que se apropiarían de la terminología fichteana serían probablemente Reinhold-Bardili y el propio Jacobi, dada la sustitución en su terminología tardía de «creencia» por «razón». El pasaje de la *Lógica* dice que los adversarios –de Fichte y Schelling–: «han tenido que doblegarse ante las consecuencias, sin poder zafarse a su influjo» (11: 7_{1-2}). Once años antes había escrito que quienes combatían contra Fichte levantaban sistemas que «recaen en el Principio de la filosofía fichteana sólo que de una forma más turbia e impura, sin lograr zafarse de él» (*Differenzschrift. G.W.* 4: 7_{24-26}).

69 *Vid.* p.e. *Enz.*§ 464 (*W.* 10, 282): «Lo ente en cuanto *nombre* precisa para ser la cosa, la verdadera objetividad, de *otro* [factor, a saber] del *significado* [ofrecido] por la inteligencia representadora». Lógicamente hablando, el *lenguaje* tiene su base en el quimismo (segundo momento de la objetividad, previo a la teleología, sobre la que se basa el *trabajo*, el cual tiene por ende un rango ontológico superior a aquél). En general, todo *medium* o elemento lo es: «de la c o m u n i c a c i ó n, en la cual entran en c o m u n i d a d exterior los [extremos] entre sí». Al respecto, es importante hacer notar la *exterioridad* de la comunidad lograda por ese *medium* (en contraste con la *Gemeinde* o «comunidad» religiosa, formada por la íntima convicción y convivialidad de los miembros). Influido obviamente por el ejemplo, entonces famoso, de la pila de Volta (el cual usaba al principio agua salada como catalizador), Hegel concluye que: «en lo corpóreo, el a g u a tiene la función de [ser] este medium; en lo espiritual [...] hay que ver en esa función [...] al l e n g u a j e» (*WdL.* 12: 150_{2-3} y $_{8-9}$, respect.).

70 Hablando de su método, y tras distinguir entre *Darstellungsweise* y *Forschungsweise* (que remite a la distinción escolástica, ya cit.: *ars exponendi et inveniendi: objectum quod* y *objectum quo*), Marx confiesa que, como reacción contra quienes trataban a Hegel «de 'perro muerto'» (*als* «*toten Hund*»), decidió presentarse «como discípulo de ese gran pensador, coqueteando incluso aquí y allá en el capítulo sobre la teoría del valor con su peculiar modo de expresión» (*Das Kapital. Nachwort zur 2*$^{en.}$ *Aufl. MEW* [Marx Engels Werke]. Dietz. Berlin 1962; 23, 27).

71 *Vid. supra*, nota 43.

Sólo con la retirada del *fermento* de una nueva era puede el espíritu tornarse científico. Hegel –como antes que él hiciera Schelling, en 1804[72]– da por terminado el kantismo (y, en lo político, la era revolucionaria). Ya no se trata de enfrentar polémicamente una aseveración contra otra[73], como hiciera el *fanático* Fichte (tácitamente mencionado)[74]. Fichte es para Hegel el modelo perfecto del «formalismo vacío», de consecuencias perniciosas en la ciencia y en la política, mas con todo necesario como destructor de un mundo ya podrido. Habría sido él quien llevara a cabo aquello que Reinhold exigía: asentar el Principio motor de una (nueva) ciencia. Mas ese Principio era como una mónada antes de desplegar la serie de sus apariencias. Ahora se trata de que el Principio se haga él mismo Ciencia. Esta «exigencia más alta» debe tomarse en su literalidad: es el Principio mismo el que se desplaza, reflexiona y despliega como ciencia: sólo al inicio es el Principio tal. Éste no permanece inmutable, dirigiendo un desarrollo que se apartara de él o a él tornara. Aunque ahora sólo pueda enunciarse esto de forma anticipatoria, hay que insistir en que ese (supuesto) Principio es el desarrollo mismo: en una palabra, el Método. Esta es la gran transformación que cumple Hegel respecto a Fichte.

5.7. *Séptimo párrafo*

Hegel tiene conciencia de lo revolucionario de su empresa: la ciencia lógica es la metafísica propiamente dicha (*eigentliche*) y, en este respecto –no en el epis-

72 Schelling comienza su necrológica en honor de *Immanuel Kant* (1804) de esta guisa: «A pesar de haber muerto en avanzada edad, *Kant* no se ha sobrevivido a sí mismo» (*Werke*. Ed. Schröter; 3, 587. Al igual que la Revolución Francesa, Kant sólo habría proporcionado la *partem destruentem* o, con la terminología schellingiana, la «filosofía negativa», que debía ser completada y fundamentada por la positiva (tarea que se impondrá a sí mismo el Schelling maduro): «Él [Kant] constituye exactamente la *frontera* (*Grenze*) entre dos épocas de la filosofía: una la ha llevado él a su definitivo fin, mientras que ha preparado negativamente la otra, al limitarse sabiamente a un objetivo meramente crítico» (3, 593).

73 Introducción a *Phä.* 9: $55_{23\text{-}24}$: «sólo que una seca aseveración vale justamente tanto como cualquier otra».

74 Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*... § 5, Obs. (*W.* 7, 50): «Es una libertad vacía, que [...] al volverse a la efectiva realidad ocasiona, en lo político como en lo religioso, el fanatismo, o sea la demolición de toda la ordenación social existente y la eliminación de los individuos sospechosos, así como la aniquilación de cualquier organización que pretenda volver a surgir. [...] Eso no es de suyo [...] sino la furia de la destrucción». Las *Notizen* tomadas *ad. loc.* por los oyentes de los cursos dejan ver claramente que Hegel está pensando en Fichte. Cf.: «Libertad vacía, fijada, [estando] su *ser* puesto *únicamente* en esa abstracción –libertad [propia] del entendimiento– [para ella es] todo lo determinado una limitación, una restricción» (*W.* 7, 51).

temológico, fenomenológico e incluso político–, el espíritu de la nueva época no ha elaborado aún la nueva materia. De ahí las disculpas adelantadas de antemano respecto a la exposición ulterior del desarrollo lógico. Tales disculpas no son sólo de circunstancias, sino que atañen a lo más hondo de la empresa de Hegel (quitándole de paso el antipático rasgo de *sabeloto*), a saber: la imposibilidad de borrar el resto de arbitrariedad e imperfección en la exposición escrita o hablada (*Vortrag*), en comparación –una comparación sólo negativamente constatable– con la exposición misma de lo Lógico (*Darstellung*). Hegel sabe muy bien de la falta última de adecuación plena entre el objeto de la Ciencia y su transposición a un lenguaje, época y pueblo determinado (por no hablar del «trasplante» de ese objeto a poco menos de 200 años y unos 1.500 kms. de distancia). Ese resto de imperfección existe imborrablemente *en la exposición misma del curso lógico*, y no sólo en los prógolos y observaciones. Por lo demás, la Lógica es *la* ciencia (el único saber absoluto *sensu stricto*, pues no precisa sino de sí mismo –y de su desgranamiento íntimo– para su desarrollo y regreso consciente a sí), y por ello es errado tomar en préstamo el método matemático (alusión a la crítica a las matemáticas realizada en la *Fenomenología*; cf. *supra*, nota 22), guiarse por la mera aseveración (cf. *supra*, nota 73), comenzar por una supuesta intuición interna (alusión a Fichte[75] y, en general, a los defensores de la introspección), o dejarse llevar en fin por el mero raciocinio (*Räsonnement*), tan propio del sentido común, y basado en la reflexión externa.

Al respecto, resulta conveniente hacer notar que no es esta reflexión lo que Hegel rechaza (en general, Hegel no rechaza *sin más* nada que proceda de la tradición), sino la pretensión de que ella constituya el origen y el criterio de verdad de la Lógica, confundiendo así inicio y ocasión con *archē*. Así es como, según Hegel, proceden las ciencias positivas, distinguiendo entre una búsqueda meramente empírica (algo no ha mucho escandalosamente denominado criterio de *verificación*) y un análisis puramente formal y vacío de los conceptos científicos, reducidos a meras abstracciones, y pretendiendo luego enlazar vaciedad formal y montón material. En la Lógica, por el contrario, contenido y forma coinciden enteramente al final del recorrido, de modo que toda escisión *externa* queda vedada (otra cosa es la escisión interna, latente ya desde el inicio y que urge al recorrido, de un lado, y la irremediable cortedad de miras del *Vor-*

75 P.e. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Cap. 1 (1797-98). *GA*. 1,4; p. 271: «No cabe duda de que puedes pensar: Yo; y mientras lo haces, encuentras que tu conciencia está *determinada* de un cierto modo; piensas tan sólo una cosa (*etwas*), a saber justamente aquello que tú captas bajo ese *concepto* del Yo, siendo tú para ti mismo consciente de ello».

trag en relación con la *Darstellung*: un humano, demasiado humano «no dar la talla», según se ha aludido hace poco.

5.8. Octavo párrafo

Aquí adelanta Hegel el núcleo epistemológico de su pensamiento (una clasificación más clara se halla en la *Enciclopedia propedéutica* y en el *Discurso inaugural* de Berlín[76]). Como tal adelanto, se trata de una seca aseveración, que sólo el desarrollo lógico probará. Pero, en el fondo, basta un punto de reflexión para caer en la cuenta de que *sin* esta *presentación irremediablemente dogmática el* curso lógico nada probaría[77], de la misma manera que, en cuanto a la Cosa, el entendimiento es necesario *para* ser asumido y superado... y para permanecer obstinadamente como obstáculo que permita el salto. Por lo demás, la primera frase, que distingue entre el momento abstracto o inmediato (el entendimiento y su producto, el raciocinio), el negativo o dialéctico (el momento esencial, atribuible a la razón dialéctica: una generalización de la antinómica kantiana de la razón) y el positivo o especulativo (momento conceptual de la razón), tiene como objeto común de los tres momentos la *determinación* (*Bestimmung*): una noción que sólo más adelante[78] podrá ser *concebida*. En este lugar, la determinación puede ser tan sólo *entendida* en el sentido kantiano (y tradicional) como aquel predicado en virtud del cual el sujeto se *distingue y diferencia* de otros, y de sí mismo en cuanto fundamento o *hypokeimenon*[79]. Hegel dice, con expresión quizá poco afortunada, que la razón dialéctica (operativa en el momento esencial de la mediación) disuelve en nada las determinaciones del entendimiento (y en efecto, el devenir, considerado como dentro de la esencia, será entendido como «movimiento de nada a nada»[80]).

76 *Philos. Enzykl. für die Oberklasse* (1808 s.). (*W.* 4, 12). § 12: «Lo Lógico tiene según ello tres respectos: 1. el abstracto o propio del entendimiento; 2. el dialéctico o negativamente racional; 3. el especulativo o positivamente racional». Cf. también *Antrittsrede* en la Universidad de Berlín, en 1818 (*W.* 10, 414-416).

77 Ello podría constituir quizá el secreto de la justa celebridad de los prólogos de Hegel: unos textos tan claros y bien estructurados que únicamente él (en cuanto poseído por lo Lógico, supongo) se ha atrevido a denostar.

78 *Vid. WdL.* 11: 70 y la nota doctrinal de mi trad. *ad loc.*: 70 –de algo a sí mismo.

79 Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (Ak. I. 391); *S. II, Prop. IV.*: «*Determinare* est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam, *dicitur ratio*».

80 *WdL.* 11: 250_{3-4}: «El devenir dentro de la esencia, su movimiento reflexionante, es por tanto el movimiento de nada a nada y, por este medio, de vuelta a sí mismo».

Igualmente está afectado el texto –al menos en el estilo, lo cual, en Hegel, no es empero baladí– de psicologismo, cosa que será corregida en la segunda edición. Hegel dice en efecto que la razón «engendra» lo universal y «subsume bajo él» a lo particular. Esto es claramente un error, procedente de ese kantismo que Hegel quiere precisamente asumir (los franceses traducen *sursumer*; yo, por mi parte, vierto *aufheben* por «asumir» precisamente –entre otras cosas– para invertir el término lógico en Kant: *subsumir*, lo propio del juicio *determinante*). En la segunda edición se lee, en su lugar: «concebir en él (*darin*: en lo universal, F.D.) lo particular»[81]. De seguir la letra de la 1ª edición, estaríamos ante una típica lógica raciocinante, deductiva.

Posteriormente encontramos también una frase ambigua: en su verdad, dice Hegel, la razón es espíritu, y éste es «más alto que ambos, que la razón que entiende o que el entendimiento que razona». La aparentemente inevitable adición de los corchetes sugeriría, según esto, que en este pasaje está afirmando Hegel: 1) que el espíritu es algo superior a esas dos «facultades»; 2) que ambas son distintas entre sí, o sea que la razón «entendedora» no es lo mismo que el entendimiento «racional». Mas el escrito anónimo *Über die Hegelsche Lehre* parafrasea: «En efecto el espíritu, que [según Hegel] sería tanto la razón que entiende como el entendimiento que razona...»[82]. Con ello queda clara a mi ver cuál sea la *lectura* correcta de tan desaliñado pasaje[83], mas no todavía el sentido de aquélla. Pues, al final del sistema, el espíritu es visto como una *aparición* de la «razón que se sabe a sí misma», y no como la verdad de ésta[84]. En general, el espíritu se halla fuera de la esfera lógica (y epistemológica).

81 *WdL*. 21: 8_5. Por lo demás, el propio Hegel dice pocas líneas más abajo del pasaje en cuestión: «no es que venga a subsumirse bajo éste un particular dado, sino que el particular se ha codeterminado ya en aquel determinar y en su disolución» (11: 8_{24}). Por el contrario, en Kant se da una lógica de subsunción, que rige incluso la formación de conceptos: «Ahora bien, yo entiendo por función la unidad de acción [consistente en] ordenar distintas representaciones bajo una representación común» (*KrV* A 68/B 93). *Vid.* espec. A 132/B 171: «el juicio es la facultad de *subsumir* bajo reglas, e.d. de discriminar si algo se halla bajo una regla dada (*casus datae legis*) o no».

82 *Über die Hegelsche Lehre*. Leipzig 1829, p. 37.

83 No el único, desde luego, como podrá comprobar el lector por los corchetes que me he visto forzado a introducir en el texto para facilitar la lectura, si no quería traicionar demasiado el original.

84 *Enz*. § 577 (*W*. 10, 394): «El tercer silogismo es la Idea de la filosofía, la cual tiene a *la razón que se sabe a sí misma*, a lo absoluto-universal, como *término medio* y que se divide en *espíritu* y en *naturaleza*. [...] El *dirimirse* (*Sich-Urteilen*) de la Idea en ambas apariciones (*Erscheinungen*)....». Quizá no sea muy afortunado este último término, procedente de la *Lógica de la esencia*, y que a un alemán culto le recordaría inevitablemente al «fenómeno» kantiano. Creo que lo que Hegel quiere decir aquí es que espíritu y naturaleza son *encarnaciones*, *concreciones* de la Idea o de la razón autosapiente.

Si, por lo demás, nos dejamos guiar por la frase anterior (relativa al hábito de separar dialéctica –negatividad– y especulación –razón positiva–), parece que habría sido más «razonable» hablar del «espíritu» (entendiendo por éste meramente un término general englobante, como el ánimo o *Gemüth* en Kant) como identidad en cruce o quiasmo de los dos respectos de la razón: el *esencial* (razón que opera *negativamente en* el entendimiento, surgiendo de las contradicciones de éste, pero sin identificarse desde luego con él) y el conceptual (razón que *se* reconoce *positivamente* en esa negatividad esencial), dejando al entendimiento fuera de la Lógica (o al menos como «material» de ésta), dado que la Ciencia viene –no en vano– definida posteriormente como «sistema de la razón pura»[85]. El entendimiento *se da* ciertamente en lo Lógico, mas precisamente como lo inmediato negado (tanto lo negado *de* inmediato como lo *inmediato* al punto negado). Lo que Hegel parece querer resaltar aquí, y con razón, es la indisoluble unión de lo inmediato y lo mediato, del entendimiento y la razón como dos funciones o respectos de lo Mismo, para huir así de las dicotomías, tan abundantemente establecidas por Kant. Ello no obstante, sigue siendo en mi opinión confundente definir al espíritu como un «entendimiento que razona».

Esa unión *bien comprendida* queda en efecto resaltada, por lo demás, al equiparar Hegel a continuación el desarrollo del concepto (como método del conocer) y el alma del contenido. La repetición en ambos casos del adjetivo *immanente* apunta al proceder *absoluto* de la Lógica, sin presupuestos ni finalidad externa. Es más bien todo lo demás (lenguaje, historia, ciencias) lo que tiene a la Lógica por presuposición. Y, de nuevo, es importante distinguir aquí entre ocasión, condición y «materiales» para ..., por una parte, y origen en el sentido de *archē*, de *principium*, por otra. Naturalmente, para el individuo aislado *es* antes la certeza sensible que el saber absoluto (alcanzado el cual, el individuo deja de considerarse a sí mismo como tal, para verse como integrado en un anónimo e impersonal «Nosotros-Cosa del pensar»). Ahora bien, es obvio que tan egoísta unilateralidad[86] se debe al individuo y a su restringida perspectiva, no al saber mismo, con lo que Hegel está invirtiendo una firme creencia de «sentido común» (paradójicamente, no hay nada más común que eso de creerse uno mismo distinto a todos, en cuanto individuo único, perso-

85 *WdL*. 11: 21_{17}.

86 En un *Kabarett* berlinés, un supuesto oso salía a escena con la siguiente pancarta: «Kreuzberg saluda al resto del mundo». También cada uno de nosotros, en algún momento de exaltación, tiende a distinguir entre él mismo y el resto del mundo.

nal e intransferible: lo mismo que el Documento Nacional de Identidad). En cambio, tanto para el filósofo de Suabia como para el de Estagira, lo primero según la Cosa es en efecto lo último con respecto a la opinión humana, y viceversa[87]. Justamente, la vía por la que lo primero deviene lo último es la *Fenomenología*, a cuya relación con la *Lógica* dedica Hegel el resto del párrafo siguiente.

La obra de 1807 veía al espíritu como un objeto concreto, por sublime que fuere (aquí, *concreter* tiene el sentido habitual –y en Hegel, por tanto, peyorativo– de algo aislado y unilateral: de ser una cosa entre otras). Por eso, el movimiento de la conciencia (la cual no sabe que ella, en el fondo y de verdad, es el espíritu) es el de una purificación, en la que progresivamente va siendo disuelto el objeto (*Gegenstand*) al que ella atiende y hacia el que *intiende*. Por cierto, *Gegenstand* –en oposición a Objeto (*Objekt*) –es un término fenomenológico, propio también del entendimiento subjetivo, de cada cual: como indica la composición misma del nombre, es «lo que está» (*-stand*) en frente del (*Gegen-*) sujeto, a la vez que viene representado por el sujeto, o sea que sólo en él –en la conciencia de éste– se da. Como tal, no tiene desde luego cabida en la *Lógica*, cuyo ámbito es el pensar *objetivo (objektives Denken)*[88]. El contenido de la Ciencia (no su «objeto», como si fuera algo exterior a ella) está constituido por puras *esencialidades* (*Wesenheiten*)[89], dice Hegel. Los pensamientos, pues, no son productos de la mente (tampoco de una Mente divina): no son cosa de Psicología, pues. Pero tampoco están *en* las cosas, como si *además* de éstas se dieran aquéllos (no se sabe bien dónde, ni cuál sería su escondrijo en el interior): menos aún son objetos de una Ontología (*stricto sensu*, esta [pseudo]ciencia deja de tener ya sentido). No. Los pensamientos objetivos, o lo que es exactamente lo mismo: las *esencialidades*, son las *determinaciones* por las que mente y cosa, espíritu y naturaleza alcanzan a su vez sentido y consistencia. Son pues, previos (una prioridad no cronológica, obviamente, sino justamente *esencial*) a esas regiones *ónticas*. Son, en una palabra (tautológica, en rigor), el contenido-de-la-Lógica.

Por cierto, el hecho de que Hegel denomine a estos pensamientos «esencialidades», en lugar de «categorías» (propias de la ontología y, ahora, de la lógica del ser) o «determinaciones conceptuales» (propias de la lógica habitual y, ahora, de la lógica subjetiva), alude a mi ver al papel *central* de la lógica de la esencia, cuyo estatuto lógico (no su contenido, el cual, a nivel del enten-

87 Cf. *Phys.* I,1; 184a16.
88 Sobre los distintos matices de «objetivo», *vid. Enz.* § 41, *Zus.* 2. (*W.* 8, 115-116).
89 Cf. también *Enz.* § 25, Obs. (*W.* 8, 92).

dimiento, se hallaba ya en Spinoza, Leibniz y Kant) constituye seguramente el rasgo más característico del genio de Hegel.

Así pues, si lo verdadero es lo «en y para sí» (como en seguida queda apuntado en el texto), hay que notar que lo «en sí» es propio de la lógica del ser (lo óntico y mostrenco: todo eso que *está* por *ahí*), mientras que lo «para sí» lo es de la del concepto (en términos escolásticos: es lo *en acto*, la conjunción de la *enérgeia* y la *entelécheia* en y como el *nóema*; no aún como el *noûs*). Pues bien, esos dos extremos quedan trabados y a la vez distinguidos en y por lo *esencial* (por lo puramente lógico, pues). Lo esencial queda entonces tácitamente aludido por la conjunción *copulativa* «y», que une y a la vez separa ambos dominios (lo en sí *y* para sí): algo que le pasa desapercibido al sentido común y al entendimiento (adviértase que la lógica de la esencia *no sustituye* a ninguna disciplina tradicional, como hacen las otras con la ontología y la lógica formal, sea ésta *minor* o *maior*: «metodología», en este último caso). Por eso dice Hegel que esas determinaciones de lo Lógico son «el espíritu que piensa su propia esencia».

Pero, a pesar de todo, el carácter paradójicamente no cerrado de lo Lógico se aprecia en esa distinción entre la forma (el espíritu) y la materia o contenido (la esencia). Pues aunque el concepto devenga Idea –dirá mucho después Hegel–: «tampoco en esta figura está, todavía, acabada (*vollendet*) la idea»[90]. Para ello será necesaria, nada menos, la entera explicitación y cimentación de las ciencias reales (las filosofías de la naturaleza y del espíritu). La última frase del párrafo muestra, en fin, un claro paralelismo entre el respecto subjetivo (el espíritu piensa su esencia, y así es *lo Lógico*) y el objetivo (la ciencia expone la vida espiritual de las esencialidades, y así es *la Lógica*).

5.9. Noveno párrafo

Hegel esclarece ahora, como conclusión, las relaciones externas entre *Fenomenología* y *Lógica* (el párrafo anterior se dedicaba al esclarecimiento de las relaciones internas). Al respecto, da la impresión aquí de que Hegel quiere salvar de alguna manera una división en la que él *ya* no cree, a saber: la del sistema de la ciencia en *dos* partes, la Fenomenología por un lado, y la Lógica y las ciencias filosóficas reales, por otro. Una nota añadida en la segunda edición avisa de la sustitución de esa supuesta segunda parte por la entera *Enciclopedia*, así como

90 *WdL*, 12: 198_{34}-35. (El pasaje se halla en el capítulo sobre «La idea del conocer»).

de la supresión de ese (sub)título en la segunda edición de la *Fenomenología*[91]. En realidad, parece que el *Sistema de la Filosofía* habría debido de estar formado por una *Enciclopedia* ampliada, la cual habría dejado con ello de ser un mero «compendio» (*Grundriss*) para los estudiantes. De hecho, en la *Jubiläumsausgabe*, que reproduce la primitiva edición de las obras completas realizada por los discípulos del «Inmortal» (*Verewigten*), la *Enciclopedia* es titulada, significativamente: *System der Philosophie*[92].

Por cierto, la excusa ofrecida por Hegel al respecto (que él habría publicado la *Lógica* por separado en razón de la extensión) resulta poco creíble. Desde este momento, la *Fenomenología* (como obra, no el extracto que aparece en la *Filosofía del espíritu subjetivo*) comienza a resultar, para Hegel y sus seguidores, un testigo incómodo de la génesis de la doctrina hegeliana, teniendo una función parecida a la de la cosa en sí kantiana, de admitir la donosa chanza de Jacobi: sin ella resultaría ininteligible un sistema que sin embargo, *por ser tal*, no debiera admitir ni propedéutica ni presupuesto alguno: la *Fenomenología* comienza así su derrotero en la historia del pensamiento (no sólo del de estricta obediencia hegeliana), siendo tan incierto su rumbo como grávido de frutos fascinantes, mas siempre aquejado de la vacilación de procedencia.

Y con la alusión final a la Fenomenología se cierra este primer prólogo, que ha cumplido también, como aquélla, un cometido propedéutico. Así que ahora procederemos a dar un salto como con botas de siete leguas: un salto de veinte años, en las que el viejo profesor mira hacia atrás, como tomando fuerzas para seguir adelante. Unas fuerzas que el cólera segaría poco después, y para siempre: al menos por lo que hace al individuo Hegel. Mas ya sabemos que éste no creía demasiado en sí mismo, o mejor: no tenía buena *opinión (Meynung)* de nada de lo que uno pueda llamar *mío (mein)*.

6. Comentario al *Prólogo* de la segunda edición

Una semana antes de su muerte (14 de noviembre de 1831) escribía Hegel el último de sus prólogos y, en general, de sus textos filosóficos. Todo él está transido de una melancólica tristeza (paralela a la que muestra el prólogo a la tercera edición de la *Enciclopedia*, en 1830), más llamativa aún para nosotros en

91 *WdL*. 21: 9_{15-18}.

92 También la segunda ed. de la *Lógica del ser* (aparecida posteriormente en 1832, pero preparada por él mismo) lleva como título general: *System der objectiven Logik* (*WdL*. 21: 3).

razón de la disposición habitual en el caso de la reedición de libros, en general, y de esta 2ª edición de la *Lógica del ser* en particular[93], a saber la yuxtaposición de los dos Prólogos como si no hubiera solución de continuidad entre ellos, cuando se trata de dos publicaciones separadas por veinte años (1812-1832) dramáticamente decisivos en la política y las ciencias (y también en el plano personal: no es lo mismo ser profesor de un Instituto de Bachillerato en una ciudad de provincias con mucho tiempo libre que catedrático en Berlín cargado de cursos y de responsabilidad, por más que en ambos casos fuera nuestro hombre Rector al redactar los Prólogos).

Por cierto, requeriría un volumen completo la explicación de este cambio de tono, más aún: de este tono discordante (*Misston*), del que tenemos noticia por un manuscrito de 1821, redactado para las *Lecciones sobre Filosofía de la religión*[94]. En general, puede decirse que las intenciones de Hegel: reconciliar el concepto con la realidad, no se han cumplido, o lo han sido sólo en el ámbito ideal, cosa con la que ahora parece querer consolarse a sí mismo y a sus discípulos, pero que, como sagazmente ha apuntado Habermas, queda puesta en entredicho por los continuos –y vanos– intentos de Hegel por obtener reconocimiento e influencia como escritor político[95]; y ello significa: por intentar una adecuación plena de ese *viejo corazón cansado* con unas circuntancias que le eran cada vez menos propicias (y olvidando quizás que aquella reconciliación –y más: identificación– sólo se da a lo sumo en Dios, para el cual sí que es verdad que todo lo realmente efectivo es racional y viceversa, según el famoso dístico del Prólogo a la *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, y la observación de 1827 al § 6 de la *Enciclopedia*: algo que, según Hegel, *sabemos* lógicamente sin que, por ello mismo, no podamos hacer otra cosa que *proponerlo* como vara de medir la *enjundia* de lo real).

Si el tiempo de fermentación en que el nuevo espíritu alentaba (según el famoso *Prólogo* al Sistema, de 1807) había ya pasado en 1812 (ya que una primavera imperial no conduce necesariamente a un verano liberal, como sabemos por el Prólogo a la primera edición), a fines de 1831 parece necesario un nuevo

93 Un proceder seguido también, como es natural, en la *Kritisch-Historische Ausgabe* del volumen 21, aparecido en 1985.

94 *Rel.*: [Hegel está hablando del decaimiento de la comunidad]: «Así la decadencia sería una transición al Reino celestial solamente para los sujetos singulares, no para la comunidad; [por el contrario] el Espíritu Santo como tal vive *eternamente en su comunidad*. [...] Hablar de perecer significaría finalizar con UNA DISONANCIA (*MISSTON*)» (3, 94; tr. 91).

95 J. Habermas, *Zu Hegels Politischen Schriften*. En: *Theorie und Praxis*. Suhrkamp. Frankfurt/M 1972; esp. pp. 148s.).

exhorto –ahora más inquieto y no muy convincente– a discípulos y lectores para que se ocupen de la Ciencia y de las ciencias y se retiren de los mezquinos intereses del tiempo (¡sólo que en 1820 había definido Hegel precisamente a la filosofía como: «*su propio tiempo, comprehendido en pensamientos*»![96]). Él mismo sabía muy bien, por lo demás, que tal cosa era imposible, puesto que se disculpa en el último párrafo de nuestro texto por haberse visto implicado en esos intereses.

Recordemos tan sólo que en esos veinte años ha caído Napoleón, se ha rehecho el mapa europeo en Versalles y establecido la Santa Alianza; Federico Guillermo ha prometido en 1815 una constitución en Prusia: una promesa que nunca cumplió, mientras que lo contrario ocurría en Weimar (1816), Baviera y Baden (1818), y Wurtemberg (1819); que en Turingia ha tenido lugar la famosa *Wartburgfest* (1817), propiciada por el cordial enemigo de Hegel: Fries, y en la que se ha exaltado la unidad alemana y la colaboración entre burguesía y cofradías universitarias, mas quemado también públicamente libros (entre ellos el *Code Napoleon*), habiendo sido pasto de las llamas hasta un *corsé* francés (algo que, en un mundo *Biedermeier* regido por los valores de *Hermann und Dorothee*, era menos baladí de lo que parece); que en nombre de la políticamente nonnata Alemania ha sido asesinado en Mannheim (1819) el mediocre pero muy influyente dramaturgo Kotzebue, presumiblemente un espía del zar Alejandro I: un asesinato de consecuencias fatales para la libertad de los alemanes, en general, y de la enseñanza universitaria en particular; en los *Acuerdos de Karlsbad* de 1819 se anularán las ligas y cofradías estudiantiles (y el uso de la enseña negra, roja y gualda) y se inicia la llamada «persecución de los demagogos», que da origen a una severa restricción de la libertad de enseñanza y expresión –sufrida por colaboradores y discípulos del propio Hegel, y aun por su colega francés, Victor Cousin–, extendida a la censura de libros y artículos[97]; por último, recordemos la revolución parisina de julio de 1830, tan temida por

96 *Rechtsphil.* Pról.: «*ihre Zeit in Gedanken erfasst*» (*W.* 7, 26).

97 Y todo ello, sólo un año después de que en la ya cit. *Antrittsrede* de Berlín (*supra*, nota 2) se congratulara Hegel del final de las *Guerras de liberación* contra Napoleón, afirmando que después del restablecimiento del Estado, ahora, en «el mundo *realmente efectivo* también se alza, independiente, el *reino libre del pensamiento*», de modo que «la *potencia del espíritu* se ha hecho valer hasta tal punto en este tiempo que ya sólo son *las ideas* y lo conforme a ellas lo que puede mantenerse, y que aquello que pretenda tener validez habrá de *justificarse* ante la *intelección* y el *pensamiento*» (*W.* 10, 400). El exultante Hegel (que no tenía desde luego muchas dotes de profeta) debiera haber tenido muy en cuenta lo que él escribiera diez años atrás en el Prólogo de *Phä.*, a saber que: «la filosofía ha de guardarse de pretender ser edificante» (ver *supra* nota 49), y ello aunque se trate de una edificación laica (*sittlich*: ética, no *heilig*: santa).

Hegel, a quien asustaba una posible reaparición del terror jacobino o, peor aún, una revuelta del populacho parisino[98].

Todo ello, por lo que respecta a la política. En el ámbito cultural, el doble enemigo contra el que Hegel se bate: el formalismo y empirismo científicos por un lado y la religiosidad sentimental y piadosa por otro, los cuales habían sido ya objeto de escarnio en 1807, están ahora a punto de ganarle la partida a una filosofía cuya ambición en la Modernidad corre parejas con la aristotélica en la Antigüedad, a saber: una ciencia que utiliza como material de elaboración –con fines ulteriores de «alimentación», tras una ordenada disgregación y asimilación[99]– todo el ancho dominio del entendimiento y la representación (*coextensivo* en suma –pues que ocupa todo lo que *está ahí*– con el de la razón): las ciencias empíricas, los regímenes políticos y las religiones positivas. Hegel se limita a negar las pretensiones unilaterales de verdad por parte de estos ámbitos (ya su mera pluralidad deja ver claramente el fracaso de sus pretensiones). Todas ellas aspiran también a ser independientes (*selbständig*: subsistentes de suyo) unas de otras, pero, al revés de lo anterior, ya el mero hecho de su posibilidad de agrupamiento en ciencias, regímenes o confesiones religiosas muestra su participación en cada caso en algo común (*la* ciencia, la política o la religión: en Hegel, la filosofía de la naturaleza, la del espíritu objetivo y la del espíritu absoluto), lo cual desmiente el presunto aislamiento e indiferencia *soberana* de cada una, y de cada esfera frente a las otras dos. Esta relación entre el pensar y la *representación*, afectada ésta contradictoriamente de exterioridad –cada ciencia es distinta a otras– y de pretensiones de unicidad –cada ciencia (o régimen político, o confesión religiosa) se tiene por *la* ciencia–, es justamente el gran tema del *Prólogo* que ahora comentamos.

98 De hecho, su último escrito completo: una diatriba contra el *Reform bill* inglés (que de hecho iba a introducir medidas progresistas en la política interior y económica inglesa), debe leerse a la luz de ese temor contra una extensión a Alemania de la Revolución parisina de Julio. *Vid.*: *Über die englische Reform bill* (1831). (*W.* 11, 83-128). Respecto a los temores de Hegel (del todo infundados), participados en una famosa carta a su hijo Karl Hegel, ver mi art.: *Elogio de la frialdad. Sobre el Estado de la modernidad postrevolucionaria*. ISEGORIA 10 (Madrid 1994) 167-178.

99 El símil de la nutrición aparece con frecuencia en la obra de Hegel (transfiguración, seguramente, de su penuria económica en Jena). En nuestro contexto, el pasaje más claro es aquel en el que se alude a la negación, por parte del pensar, de lo empírico presente (en verdad, esa negación la hacen las ciencias, no la filosofía, que negará con todo, a su vez, a aquéllas). Ello sucede, dice Hegel, como si el comer hubiera de agradecer a los alimentos su función, cuando en verdad: «él es la destrucción (*Verzehren*) de aquello a lo que debería gratitud. El pensar no es, en este sentido, menos desagradecido» (*Enz.* § 12, Obs. 1; *W.* 8, 57).

La temática se articula en tres grandes respectos que se reflejan recíprocamente y *reflexionan* unos sobre otros, desembocando a mi ver en una inesperada pero importante *conclusión*, a saber: que es absolutamente imposible *poner* (asentar, fundamentar) por entero lo *presupuesto* (mis palabras remiten al primer momento de la reflexión: allí, al comienzo de la *Lógica de la esencia* –a cuyas páginas, y a mis notas, remito al lector– es donde alcanzarán pleno sentido). Pues en efecto, según lo consabido (mas lo consabido: lo conocido *de oídas*, es justamente por ello lo no conocido *a fondo*), en *WdL* se presupone la identidad del ser (lógica objetiva) y del pensar (lógica subjetiva), de la esencia y de su aparición en la conciencia (fenomenología) o, en términos de la metafísica tradicional, de la sustancia y el sujeto. Sólo que esa inevitable *presuposición absoluta*, que pone en marcha el doble movimiento fenomenológico y lógico: de un lado, el reconocimiento, ensimismado en la conciencia, del curso histórico como *recursus* del Sí-mismo; del otro, el curso externo (¡no exterior!)[100] a sí mismas de las determinaciones del pensar, hasta su progresiva reabsorción en la Idea; que esa presuposición –digo– nunca accede a una *posición absoluta* de sí. Por ello, la función general de los prólogos, introducciones y observaciones en Hegel, y de nuestro Prólogo en particular, es la de avisar de este carácter *irremediablemente* provisional que atraviesa no sólo los escritos propedéuticos (ellos se limitan a llevar a conciencia, a tematizar, esa falta), *sino la entera escritura del corpus hegeliano*. Éste es un punto importante sobre el que enseguida volveré.

Ligado con esa conclusión (que hace reaparecer la finitud del pensador en el seno mismo de la infinitud del pensar o, peor aún, que lastra al pensar mismo con un resto inasimilable: la sinrazón *en* la razón), se encuentra expuesta también en el Prólogo una idea clave, el hilo rojo por así decir de todas las filosofías platonizantes: la asunción (*Aufhebung*) de la supuesta independencia del *individuo* y de todo lo individual (el *tóde ti* aristotélico) en lo universal. Un universal que no es, sin embargo, meramente abstracto, sino resultado de la negación *determinada* de esas unilaterales pretensiones de autonomía por parte de la estofa individual.

Podemos decir, en resumen, que el segundo Prólogo se centra en la relación:

100 Por lo común, Hegel distingue terminológica y nocionalmente entre *äussern* («externo»: algo propio de la última «relación esencial», y por ende una determinación *interna a WdL*) y *äusserlich* («exterior»: una relación empírica, propia del sentido común, como cuando se habla del mundo «exterior» y de la mente «interior», la cual, a su vez, debiera ser *eo ipso* exterior a ese mundo). Remito al respecto a mi art.: *Die Erscheinung und das wesentliche Verhältnis*. En: A.F. Koch / F. Schick (Hg.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*. Akademie Verlag. Berlin 2002. 141-161).

interno	contenido genuino (*Gehalt*)	pensar
externo	forma	representar

De esta relación surgen dos modulaciones:

a) hiato entre presentación escrita (o discurso oral), es decir *Vortrag*, y exposición en y para sí del curso lógico (*Darstellung*),

b) liberación de las determinaciones del pensar (lo universal) respecto del material precedente (lo individual); sólo que esa liberación deja en todo caso un resto: la huella, inasimilable, de la procedencia.

6.1. La estructura lingüística del segundo Prólogo

Advierto al curioso lector que lo que sigue debe ser entendido como un mero acercamiento a un posible y deseable análisis lingüístico (sintáctico y semántico) del modo hegeliano de proceder, al menos en su *Lógica*. Por lo demás, pronto me di cuenta de que, en una Introducción, resultaba naturalmente tan imposible como improcedente sacar a la luz ese tácito proceder *intrametódico* en todos los párrafos de la llamada *Gran Lógica*, pero, en cuanto traductor de este texto, mi larga frecuentación con él me impele a sostener (y no sólo a «aseverar») que la estructura adelantada en el segundo Prólogo se extiende a lo largo de la obra, por lo que invito a los investigadores interesados a que también ellos hagan la experiencia correspondiente en otros pasajes de la obra.

En general, puede decirse que en la *Lógica* desaparece la famosa distinción aristotélica entre términos categoremáticos o sincategoremáticos. Más aún, cabe sostener (y el segundo párrafo de este Prólogo da razón de ello[101]) que en Hegel *todo* el lenguaje empleado es categoremático. Y ello es *lógico*, desde el momento en que lo Lógico se revela como un *tejido (o textura)* imbricado dentro de un lenguaje *filtrado, reelaborado y asumido* a su vez por ese tejido (siguiendo una vez más el proceder general de Hegel: la retroalimentación del resultado como fundamento de aquello de que resulta), formando algo así como una *doble hélice* de pensamiento abajado a lenguaje y de representaciones lingüísticas peraltadas a determinaciones lógicas.

101 El orden ofrecido por Hegel (de menor a mayor participación del lenguaje en lo lógico) es: signos de reflexión, aumentativos, preposiciones, artículos, sustantivos y verbos (cf. *WdL*. 21: $11_{6\text{-}10}$). La ordenación es la ya típicamente fijada por los gramáticos alejandrinos. Es dudoso, en cambio, que Hegel opere *de facto* así. En general, su interés es más textual que lexicológico, y por lo tanto cabe esperar en sus escritos una primacía de lo sintáctico. Bien podría decirse que el orden *fáctico* es el inverso: son p.e. los prefijos *an, er-, be-*, etc., quienes establecen el significado, siempre variable contextualmente, de sustantivos y verbos, cuya raíz queda fijada por el entendimiento (y *usada* por ende en las ciencias particulares).

Hegel procede del modo siguiente: el Prólogo consta de nueve *párrafos*, de los que el primero, tercero, sexto y noveno presentan una clara función *fenomenológica*: en ellos aparece la persona Hegel (como se aprecia por el uso de verbos en primera persona) o el «nosotros» (de lo contrario ausente, claro está, del curso lógico), en apelación al público lector. Los demás párrafos, por el contrario, tienen una función introductoria y de anticipación de la temática. Son, en este sentido, conscientemente aseverativos y dogmáticos. Interesante es subrayar, de nuevo, que sin esta reintroducción de lo dogmático en el atrio de la Lógica, en cuanto obstáculo a superar y a la vez suelo *estimulante*, la presentación material (*Vortrag*) y, por ende, la (auto)exposición o *Darstellung* del Absoluto se haría imposible.

El uso de los *verbos* es por lo demás significativo. Se comienza por lo común con verbos que expresan *reflexiones exteriores*, tales como: *rechnen* («contar»), *vorschweben* («*echarse algo de ver*», «*estar a la vista*»), *vorfinden* («toparse»), etc. Se trata pues de la manipulación inmediata de lo dado. Tal es el proceder típico, para Hegel, de las ciencias particulares (incluyendo en ellas la matemática finita). Un segundo paso se alcanza mediante verbos con valor de anticipación (propios, pues, de Prólogos e Introducciones): muy especialmente, el verbo *angeben* («indicar»). En general, así como el paso dialéctico se «indica» mediante las preposiciones *an* y *für*, en el caso de partículas verbales encontramos un uso paralelo de los prefijos *an-* y *er-*. Con toda claridad: el verbo anticipatorio es, según lo dicho, *angeben*; el verbo que enuncia en cambio el resultado de la experiencia de la *reflexión* determinada del pensar mismo (y que exige por tanto un pronombre reflexivo) es: *sich ergeben* (darse algo como resultado, sin intervención externa). En estos casos (y sólo en ellos) aparece lo especulativo, e.d.: coinciden por un momento *Vortrag* y *Darstellung*. También es común encontrar, a este respecto, el verbo *sich zeigen* («mostrarse»).

De manera semejante funcionan las partículas sintácticas. Hegel introduce los temas normalmente con un *zuerst* («por de pronto»), o *zunächst* («por lo pronto», «al pronto»). El primer adverbio temporal se acerca a un respecto cuantitativo; por él se anuncia tácitamente una segunda posición contrapuesta. El segundo, por el contrario, introduce siempre algo *cualitativamente* inmediato, unilateral y torcido[102]. Se preanuncia así la precaria estabilidad de lo enunciado, y su pronta torsión. Ésta tiene lugar por lo común de dos

102 Orig.: *schief*; dicho sea de paso, Hegel no introduce la distinción «verdadero-falso», típica de la lógica del entendimiento, sino más bien «completo y acabado», por atender a los distintos respectos, *versus* «incompleto o torcido»; p.e. la Torre de Pisa es calificada en al. de *schief*).

modos: 1) de forma *brusca*, separando ad-versativamente lo que sigue de lo anterior: entonces aparece siempre *aber* («pero»); 2) mediante un *desplazamiento* del significado, en virtud de la precisión de un significado tomado «al pronto» de forma vaga, unilateral. Si tal desplazamiento sucede de inmediato y se expone en la misma frase como corrección e intensificación, Hegel utiliza el adverbio *vielmehr* («más bien»). Si se pospone para un tratamiento ulterior, usa en cambio *näher* («con más precisión o detalle»). El resultado, por fin, suele estar marcado (el proceder es típico sobre todo en la *Fenomenología*) con la expresión *in der Tat* («de hecho»), normalmente introducida por la distinción de respectos en el significado analizado. Si se trata de un respecto *de relación* suele utilizarse *insofern* («en la medida»); si es mentado uno de los lados o aspectos de ésta, aparece normalmente *indem* («en cuanto que»).

Sobre este entramado de términos *invariantes* está en general construida la *Lógica*. En mi opinión, además, y contra la indicación expresa hegeliana sobre la relevancia filosófica de términos gramaticales (ver nota 101), esta *red terminológica* es más importante para la erección del sistema –al constituir un entramado siempre recurrente– que los sustantivos y verbos empleados. Éstos, en efecto, van variando su significado (*Bedeutungsverschiebung*, según el término difundido por Dieter Henrich) según los contextos, sin dejar con todo de ser ellos mismos, gracias a la marca o *grammé* de su propia materialidad significante. Ahora bien, tal variación conduciría a un mal progreso al infinito si las partículas (adverbios, conjunciones, prefijos y sufijos) no fueran *constantes. Es la fijeza de la sintaxis la que permite la movilidad semántica.*

Ejemplificaré este modo de construcción analizando al efecto el primer párrafo de este segundo Prólogo. Se abre con la mención a la nueva elaboración de la lógica, introduciendo el pasaje con la preposición *an* («en»). Ello es señal de que Hegel comienza por un tratamiento exterior del tema, e.d.: a la *conciencia* que el individuo Hegel (*bin ich*: primera persona) ha adquirido respecto a la dificultad del asunto se opone la cláusula *für sich* («de por sí»: propia del resultado lógico) del objeto y, luego (*dann*), de su exposición (*Darstellung*). Por lo demás, cuando sea preciso referirse a la imperfección del *Vortrag* en la primera edición, se usa consecuentemente, de nuevo, la proposición *an*[103]

103 Los dos términos claves de la filosofía hegeliana: *an und für* (*sich*) tienen significados contrapuestos –lo cual supone por lo demás una dura prueba para el traductor–. En efecto, *an* significa lo exterior, algo que está «pegado» a algo pero que no pertenece (o no parece pertenecer) a ello, y también –aparentemente al contrario– lo interior, lo que no tiene horizonte. P.e.: las determinidades (los predicados) están en (*an*) el sujeto, pero no son (no parecen ser) el sujeto. Mas, a la vez, algo que es *an sich* es algo virtual, algo «en sí» (así

(*an sich trägt*). Una segunda frase pivota sobre una comparación cuantitativa: (*sosehr*) «a pesar de lo mucho» que Hegel se haya esforzado, (*so*) «tanto más» habrá de apelar a la comprensión del público. La frase ha sido introducida –primera aparición– por la conjunción de separación radical, adversativa: *aber*, mientras que la siguiente lo hace mediante el adverbio *zunächst* («por lo pronto»). Así, podemos colegir que la justificación que Hegel *adelanta* (respecto al estado imperfecto de su escrito) habrá de ser enseguida precisada por él. Y en efecto, tras una nueva frase comparativa (con dos cláusulas: *so allgemein* [...] *so wenig*: «en su generalidad [...] tanto menos»), el adverbio *vielmehr* («más bien») despliega el *status quaestionis*: la forma en que la lógica sigue siendo tratada. Este extremo de necesidad exige de por sí un cambio inmediato, indicado por la unión de conjunción y verbo: *musste deswegen* («por eso se hizo necesario...»). Sin embargo, es ese estado de cosas el que ha exigido el cambio: por ello debe ser mantenido como superado (e.d. asumido) en el cambio mismo. De ahí que Hegel aplique al final del párrafo un ritmo *in crescendo*, introducido por la adversativa *aber* («empero»), para evitar que el resultado sea considerado como algo inmediato, escindido del proceso de la indigencia que llevó a él, y reforzado por *ja* («aun»); a este ascenso le sigue un último descenso, introducido por la concesiva *wenn* («aun cuando») y reforzado por *sogar* («incluso»). De todo ello se desprende una clara advertencia, a saber: el hecho de que los materiales sean condición necesaria e inicio del edificio lógico no significa que constituyan este último; falta justamente el *orden* por el que el agregado se convierte en estructura.

El párrafo está, pues, construido del modo siguiente: 1) constatación exterior de un hecho; 2) comparación desequilibrada, que dispara el proceso explicativo ulterior; 3) oración adversativa, que introduce con carácter *provisional* (*zunächst*) una explicación, igualmente exterior, de ese hecho (el verbo correspondiente, «[no se] ha encontrado», *vorgefunden hat*, marca a la perfección esa exterioridad); 4) comparación extremosa: a mayor frecuencia (*so häufig*: «frecuentemente») menor tino (*so wenig*: «tanto menos»). Aquí aparece,

---

traduzco *an sich*, por lo demás). En ambos casos contrarios: lo exterior o lo interior, *an* coincide en apuntar a algo no desarrollado, implícito y a la vez inmediato. *Für* significa, en cambio: «para». Es un movimiento que va de dentro a fuera, conveniente a algo que tiene fuera su fin y su entidad. Y sin embargo –o precisamente por eso– *für sich* habría de traducirse las más de las veces como «de por sí». Con ello se indica una finalidad *interna*, propuesta por el desarrollo de la cosa misma. Lo que era virtual está ahora explícito (aquí se aprecia cómo *für* encuentra equivalente paradójico en el *ex* latino, en el *aus* de su *Auslegung*). Podemos decir en general que si *an* apunta a lo interior visto como exterior, como impropio, *für* se refiere a una exterioridad recuperada, ensimismada y asimilada.

mencionado, y por tanto usado dogmáticamente, el tema futuro de la lógica: el *respecto especulativo* (*die spekulative Seite*); las palabras están situadas justamente en el centro del párrafo (éste va de *WdL* 21: 10_2 a 10_{23}, mientras que los términos mentados están en 10_{12}); 5) explicitación y paulatino desplazamiento (*vielmehr*: «más bien») hacia un desarrollo inmanente de lo mentado en la oración adversativa (núm. 3): a su vez, la explicación está abierta en dos extremos (*bald...bald*: «ora ... ora»), infructuosos en ambos casos, lo que lleva a *la necesidad de negar* (*kein...konnte*: «ninguna [ganancia] pudo [sacarse]») en beneficio del «contenido genuino» (*Gehalt*) del lado especulativo mentado en 4). Pero al menos sabemos ahora, aunque de forma indirecta y negativa, que la especulación no debe ser meramente formal, sino llena de contenido; 6) la implicación de lo mentado en el punto 4 (la especulación) con lo indicado en el 5 (el *Gehalt*) origina el ámbito entero de la lógica (ahora, solamente mentado): el «reino del pensamiento» (*Reich des Gedankens*). Este *aserto* viene enlazado con una *inversión* del verbo de la frase anterior (dentro, pues, del mismo carácter de *necesidad*, mas ahora de forma afirmativa: «Por eso se hizo necesario...»). De este modo queda clara la empresa y la pertinencia del escrito (como si ello implacara: «porque lo anterior no valió, por eso justamente hay que rehacerlo todo desde el principio»); 7) una oración adversativa, seguida de otra concesiva; primero, corte abrupto: ese principio se refiere al *objectum formale*, a la *determinatio*, ya que la *conditio materialis* está cubierta por los esfuerzos anteriores; después, concesión: esos materiales no están ordenados. Implícitamente se *asegura* así que, aun desde el punto de vista puramente formalizante y del entendimiento, la nueva lógica –cuya elaboración ahora se emprende– ha de superar a la lógica habitual.

Tal lógica habitual hace valer en la relación pensamiento/palabra la correspondiente en el cristianismo a la distinción cuerpo/alma. Mas, al igual que en la religión *estatutaria* y positiva acaba convirtiéndose el alma en montón de preceptos secos y rígidos (Hegel habla de «huesos de un esqueleto»: $10_{22\text{-}23}$, convirtiendo en eterno a lo idéntico, pero por carecer de vida: ésta se relega a la *carne*, despreciada y, en el fondo, deseada por estar entregada al tiempo), también aquella lógica congela las determinaciones del pensar, los «conceptos», y los opone, como lo siempre idéntico, a las palabras, fugaces y modificables. No es así como piensa Hegel. En este respecto, el suabo piensa más bien como un griego arcaico: las almas acumuladas en el Hades se hacen perceptibles cuando beben sangre, cuando se *exponen* en un cuerpo vivo, que a su vez lo está *solamente* porque deja traslucir esa alma. Tal la relación del pensamiento y la palabra en Hegel. Pocos han visto este punto con tanta claridad y agudeza como Rosenkranz, que alude implícitamente a este final del primer párrafo del

Prólogo a la segunda edición cuando critica el proceder de la lógica habitual: «¿Qué es la lógica para tantos lógicos? No un Hades, en el que se mueven almas deseosas de vida, sino un cementerio, en el cual están confusamente esparcidos los huesos de los cadáveres de los conceptos»[104].

Naturalmente, por lo que hace al contenido, varía en gran medida lo escrito en prólogos y observaciones por un lado, y el cuerpo principal del texto por otro. Pero el proceso mismo (la sintaxis que articula los libros de la *Ciencia* de la lógica), queda bien explicitado ya desde el inicio. Hegel procede normalmente así (algo que pudo aprender de su admirado Aristóteles): 1) constatación inmediata y exterior; 2) explicitación igualmente exterior; 3) exacerbación de su intrínseca insostenibilidad (por análisis comparativo de sus respectos); 4) desarrollo de cada lado por separado, hasta comprobar 5) la coincidencia de los dos cursos, por ello mismo (y por la negación ínsita en ellos mismos) *asumidos*. Esta exposición del modo *real* de trabajo esclarece a mi ver con más claridad la famosa dialéctica hegeliana que muchas de las explícitas alusiones brindadas –justamente– en textos introductorios, y que en ocasiones se deben a opiniones coyunturales del individuo Hegel (p.e. la muy alejandrina correspondencia de la jerarquía gramatical y ontológica –desde la flexión o declinación hasta el sustantivo– no se compadece en modo alguno con el proceso lingüístico-escritural seguido, ni tampoco con el curso lógico que *de facto* se expone). Valga este *caveat* para justificar *cum fundamento in re* mi prevención ante explicaciones o «ilustraciones» de un presunto «Hegel», apoyadas exclusiva o mayormente en imágenes o símiles tomados de textos introductorios y anticipativos.

6.2. *Lenguaje ordinario y filosofía*

El tema del segundo prólogo: la relación entre representación y pensar, viene magníficamente introducido en el segundo párrafo de aquél. La finalidad es la de hacer aparecer, por vía indirecta, como lo *trascendental* que da sentido y posibilidad al obrar y pensar del hombre, aquello que Hegel denomina *das Logische* («lo lógico») y que cumple una función paralela a la kantiana unidad sintética de apercepción. La vía seguida recuerda igualmente el proceder kantiano: el *regressus* trascendental desde lo «dado» a sus condiciones de posibilidad. Sin embargo, lo aquí «dado», lo inmediato de que se parte, no es lo *sensible*, lo empírico (como ocurre en la *Crítica de la razón pura* y *suo modo*, también

104 Cf. K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* (Leipzig 1870). Darmstadt 1965, p. 125.

en la *Fenomenología*), sino el *lenguaje natural*. Del mismo modo que lo *sensiblemente intuido* es asumido por lo que de ello se *mienta* (en paralelo con el primer capítulo de la obra de 1807) y que lo mentado es a su vez asumido por lo que se *dice* sobre ello (ya que el lenguaje es *das Wahrhaftere*: «más de verdad» que lo sensible[105]), así también lo *dicho* está asumido por algo que, como tal, siempre resta *no dicho*, aunque en todo caso pueda articularse con mayor precisión. Pero esa precisión no conduce a un *progreso al infinito*: el proceso de depuración (lógico, mas llevado a cabo a través de lo lingüístico) escapa a esa objeción por tratarse de una *estructura cíclica*. Ha sido Fichte el que ha hecho del *círculo* (hasta él, señal inequívoca de falta de lógica) el proceder necesario de las determinaciones del pensar en su evolución. Como señala al efecto Hösle: «Cuando al final del desarrollo emerge de nuevo el principio (*Grundsatzt*) mismo, queda entonces clausurado aquel desarrollo»[106].

Ahora no nos interesa el inicio de lo Lógico (el «ser»), sino el del escrito *Ciencia de la lógica*. Si éste comienza tomando en consideración el *lenguaje* del hombre (21: 10_{24}; es la primera palabra espaciada –subrayada– por Hegel en la segunda edición), podemos decir que el *Vortrag* (la exposición material: lo escrito) quedará cumplido cuando el lenguaje resulte por completo explicitado, allanado (los ingleses hablan de *explanation*); y ello significa: cuando no haya –al pronto– más que decir, porque el lenguaje se ha hecho absolutamente transparente, *medium* perfecto que deja ver sin interferencias. Y lo que él deja ver es justamente eso: el puro *intuir* (sin diferenciación ya entre intuir interno y externo) con el que concluye la Lógica *y* comienza la Filosofía de la Naturaleza (la filosofía, pues, *de* la naturaleza, no ésta misma: Hegel no es un taumaturgo, ni su lenguaje pretende ser mítica cosmogonía). Mas esa clausura (*Schluss*) del

105 Cf. *Phä*. 9: 65_{20}: «Pero el lenguaje es [...] más conforme a verdad [que lo que opina la sensibilidad]» Hay que distinguir al efecto entre «verdadero» (*das Wahre*): y ello sólo lo es el Todo (9: 19_{12}: «*Das Wahre ist das Ganze*), y «lo que es de –o conforme a– verdad» (*das Wahrhafte*). Como la expresión española señala bien, lo último participa de, o refleja, la verdad, *pero no la encarna*. En el lenguaje se manifiesta lo verdadero (en última instancia, lo *Lógico*, cuya suprema concreción es la Idea), pero, por ser *exteriorización* de ello –el lenguaje precisa de soporte físico– no alcanza estatuto lógico (y sin ser ordenado lógicamente, ni siquiera sirve para expresar verdades filosófico-reales). La *Lógica* está escrita en lenguaje ordinario, pero su lenguaje *no es* el ordinario. En su materialidad, el lenguaje *está bien como está*. Mas precisamente porque *está (da ist)*, es decir por estar entregado al *Dasein*, necesita de ordenación y guía. Todo se dice en el lenguaje, es verdad; pero ello se debe a que, *en el fondo*, nada es (meramente) lingüístico. Lo que hay de verdadero en la certeza sensible es más bien lo universal: «y el lenguaje se limita a expresar eso verdadero» (9: 65_{23}). Cf. en mis *Notas doctrinales*, n. *ad* [11:] 15 –de verdad.

106 V. Hösle, *Hegels System*. Hamburgo 1987, p. 25.

lenguaje en el pensar –que es en el *acto* la apertura del pensar en la naturaleza– es infinitamente ambigua.

En efecto, el pensar: centro y término medio de ese silogismo (*Schluss*, también), *es impotente*, no puede existir por sí solo. Consiste y se agota en *darse* (Heidegger hablará mucho después del *Es gibt*[107]): está depositado (*herausgesetzt*: 10_{24}; literalmente, «expuesto») y consignado (*niedergelegt*; el término es profundamente dialéctico: significa a la vez «entregado en custodia» y «decaído», «fuera de lugar»: el pensar está siempre fuera de lugar; tomado de por sí es *atópon*, algo absurdo) en las palabras. Al cabo de la calle lógica, el pensar habrá cumplido –a través del lenguaje– un camino de interiorización y recuerdo[108]: un camino que va de la exposición absoluta (la irrelevante llanura del ser: lo que apenas cabe decir, por carencia de determinación) a la impenetrable subjetividad atóma[109] (la aguda cima de la idea: lo que apenas cabe decir, por concreción –*concrescencia*– de toda determinación aunada). Más aún: ser e idea absoluta es lo que no cabe (no cabe *todavía*, o no cabe *ya*) *articular. La exposición de la articulación es ya la ciencia de la lógica*. Por eso, después de ésta y cuando comience la sistemática real, el camino será el inverso: el despliegue de la célula lógica, la exteriorización (*Entäusserung*) de ésta en la naturaleza y el espíritu, hasta la coincidencia absoluta de lo lógico y lo espiritual (la famosa «reconciliación», sólo cumplida en la idea, y no en la *Wirklichkeit*, como hemos visto reconocer al propio Hegel)[110].

Este *quiasmo* absoluto, que caracteriza la doble vía del sistema hegeliano, se halla ya *ilustrado* antes del curso lógico por la relación que en el párrafo ahora comentado establece Hegel entre representación (algo psicológico, propio del espíritu subjetivo) y lenguaje (el vehículo, o mejor: el *catalizador* de lo lógico). En aquélla se da un movimiento de interiorización (como se advierte en el término: *im-presión*); mas la representación sólo alcanza sentido cuando es *dicha* (e.d. cuando se la hace universalmente compatible y comunicable): la dicción es un movimiento de exteriorización (*ex-presión*). Ya desde el inicio se

107 Cf. M. Heidegger, *Zeit und Sein* (en: *Zur Sache des Denkens*. Tubinga 1969).

108 *Erinnerung* es el término correspondiente en Hegel, que lleva al recuerdo de Aristóteles: a la vez, la *esencia* (*tò ti èn einai*) y el *intelecto*, que va hacia sí mismo (*epídosis eis autó*). Cf. *De anima* III. 2: 417b7.

109 La idea absoluta es «el concepto práctico, determinado en y para sí, es el concepto objetivo, el cual, en cuanto persona, es subjetividad impenetrable, átoma» (*WdL*. 12: 236_{14-15}).

110 *Rel.*: «En lugar de la contradicción entre razón y religión resolvemos esta disonancia para nosotros de este modo – reconciliación en la filosofía [...] parcial en la filosofía misma» (3, 96; tr. 94).

aprecia aquí, pues, el juego entre interior y exterior. El fundamento común, que posibilita dicho juego (algo, pues, que está *entre* ambos extremos), es la categoría o determinación del pensar[111]. La gradación que al respecto presenta Hegel está significativamente tomada de las determinaciones de la *objetividad* (segunda sección de la lógica del concepto). Una categoría puede hallarse en una o más palabras de los siguientes modos: a) *envuelta* en ella (símil *mecánico*); b) *mezclada* (símil *químico*), o c) *herausgearbeitet* («trabajada hasta ser puesta de relieve»: símil *teleológico*; recuérdese que al inicio –de un modo inmediato, pues– se dijo que lo lógico estaba «depositado» (*herausgesetzt*) en el lenguaje; al transitar de la «posición» al «trabajo» hemos pasado pues de una consideración *esencial* (el pensamiento como esencia y el lenguaje como apariencia), a otra *conceptual* (el pensamiento como *talla y resalte* del material lingüístico). La gradación puede aplicarse también a los tipos del conocer: a') *sentido común*, que toma a las palabras como cosas, «detrás» de las cuales se halla el concepto o pensamiento: b') *pensamiento científico*, que distingue entre teorías (lenguaje más o menos fijado) y ejemplos e ilustraciones (lenguaje ordinario): por cierto que en todo problema se dan mezclados ambos órdenes; c') *pensamiento filosófico*: trabaja con material lingüístico *sobre* ese mismo material (como un artesano cuyos instrumentos fueran de la misma estofa que el objeto trabajado); la puesta de relieve (*heraus*) es pues inmanente, *mas no lingüística* (de lo contrario –siguiendo el símil elegido– también el artesano debiera ser de la misma estofa que instrumentos y materiales): también en el ámbito de la lógica funciona la *astucia de la razón*.

Traslademos en efecto al par ordenado «palabra/pensamiento» lo que Hegel dice respecto a la tríada «fin/objeto/medio». Al pronto parece –viene a decir– que el fin se refiere *inmediatamente* a un objeto y lo hace medio suyo (*mutatis mutandis*: el pensamiento se expresa por medio del lenguaje, entendido como una cosa u objeto) para determinar así otro objeto (con el lenguaje lógicamente mediatizado –lenguaje simbólico o formalizado– determinamos el

111 Al tratarse de un Prólogo, Hegel habla aquí de modo general y acorde con la tradición en historia de la filosofía. Lógicamente hablando, y como ya hemos visto, la categoría es exclusiva de la lógica del *ser*; a la de la *esencia* corresponden las determinaciones de reflexión, y a la del *concepto* los momentos conceptuales. La primera es (pretendidamente) autónoma: se entiende aparentemente de por sí y se expresa en una sola palabra (medida, cantidad, algo, etc.). Las segundas (se) expresan (mediante) relaciones, y exigen dos términos (interno/externo, sustancia/accidente, causa/efecto). Las terceras son triádicas: cada una contiene en sí su negación y precisión. P.e.: universalidad (ininteligible si en ella no se piensa a la vez la particularidad y la singularidad). Claros ejemplos de esto se hallan en la *Propedéutica* de Nuremberg; cf. *W.* 4, 124, 127, 139, y espec. 192 (restricción del término 'categoría' para expresar sólo las determinaciones de la *lógica del ser*).

lenguaje vulgar, e.d. lo «entendemos», pues desechamos la cáscara –el término idiomático: el significante– y nos quedamos con la almendra racional: el significado[112]). Claro, así se suscita enseguida el problema de la *transformación* y *transición* del fin en el medio: algo de naturaleza hetereogénea a aquél. Basta sin embargo una breve *reflexión* para caer en cuenta de que esa referencia está siempre *mediada*. Al efecto, «trasladaré» un famoso apotegma hegeliano al ámbito en que nos movemos, intercalando oportunamente corchetes alusivos: «Pero que el fin [en este caso, el pensamiento] se ponga en respectividad *mediata* con el Objeto [el lenguaje ordinario] y *entre* éste y él mismo *inmiscuya* otro Objeto [el lenguaje lógico], puede ser visto como la *astucia* de la razón»[113]. Mas si, como el propio Hegel insinúa, al utilizar el verbo *herausarbeiten* («trabajar algo hasta entresacar algo de él y ponerlo de relieve»), situamos a la base del pasaje en cuestión el territorio de la *objetividad teleológica*, preciso resulta reconocer entonces aquí una verdadera revolución respecto al sentido y función de las categorías o, en su caso, expresiones lógicas. Ahora son éstas –en cuanto *instrumentos* de la razón (en cuanto *organon* de ella)– las que se *desgastan* en su uso, en cuanto medios a cuyo través se conserva la razón (el fin, en el texto sobre teleología)[114]. Lejos de ser rígidos conceptos del entendimiento (en verdad, meras representaciones abstractas), las determinaciones del pensar son fluidas, pasan unas a otras y se modifican según los contextos. Lo Lógico vive de y en ese trasiego, en esa orgía báquica[115].

Por lo demás, lo acertado de la ubicación de la gradación (envoltura-mezcla-trabajo) en la temática de la objetividad queda a mi ver claro por el hecho de que inmediatamente después, y como colofón, afirma Hegel que lo Lógico constituye la *naturaleza* del hombre (10_{30}; segundo término espaciado en el Prólogo). «Naturaleza» está entendido aquí, obviamente, en el sentido de esencia o *vida*. Con todo rigor: se trata del género (*Gattung*) o naturaleza universal de la Cosa[116]. Como es sabido, la idea de vida es la siguiente determina-

112 Marx sigue preso de esta dicotomía mecánica cuando propone invertir y corregir así a Hegel: «ella [la dialéctica] está puesta en él de cabeza. Hay que darle la vuelta, a fin de descubrir el núcleo racional en la cáscara mística». *Das Kapital*. Nachwort zur 2. Auflage. MEW 23, 27.

113 *WdL*. 12: 166_{1-3}.

114 *WdL*. 12: 166_{8-10}: «Pero entonces pone a su disposición un Objeto como medio, deja que el mismo se extenúe exteriormente en el trabajo, en vez de [hacerlo] él, lo abandona al desgaste y, detrás de él, se conserva a sí [mismo] frente a la coerción mecánica».

115 *Phä*. 9: 35_{5-7}: «Lo verdadero es así el torbellino báquico, en el que no hay miembro que no esté ebrio, y como cada uno, al particularizarse, de la misma manera se disuelve de inmediato, ese torbellino es de la misma manera la simple quietud transparente».

116 Silogísticamente, la *naturaleza* (en cuanto género) es presentada como *objective Allgemein-*

ción conceptual tras la objetividad. Es verdad que de esta manera comento un texto de carácter anticipatorio con doctrinas lógicas que sólo en su contexto alcanzarán pleno sentido. Mas este proceder es el utilizado por Hegel mismo, cuando hace *operar* categorías ulteriores en un «hacer instintivo», cuya *tematización* ulterior se efectúa analizando y poniendo a la luz sus presupuestos allí donde por vez primera fueron usados.

Hegel sabe muy bien que su afirmación es provocativa. Al dar como *definición* del hombre el pensar o lo Lógico, ¿no se corre entonces el peligro de caer en un cierto gnosticismo místico? Él mismo habla inmediatamente después (11_1) de lo Lógico como lo *sobrenatural*. Mas esa equiparación resulta de una contraposición rígida, propia del entendimiento. Por contra, el sentido es más bien: si la naturaleza es degradada hasta el punto de significar meramente lo físico[117], *debiera decirse entonces* (*so müsste man sagen*: verbo auxiliar de necesidad en modo potencial) que lo Lógico es más bien (*vielmehr*: desplazamiento de significado dentro de un fundamento común) lo sobrenatural. El verbo utilizado al respecto: *eindrängen* («infiltrar») contribuye aún más a dar la sensación de un *dualismo*, prekantiano incluso, entre lo que escolásticamente podríamos llamar *facultades inferiores* (presentadas igualmente en gradación: desde la sensación hasta las tendencias) y el *pensar* que, obrando aparentemente «desde fuera», penetraría en ellas, convirtiéndolas así en algo humano (o sea en representaciones y fines: algo propio del entendimiento). Por eso, lo que Hegel *parece* presentar aquí es más bien el resultado de una *reflexión exterior*. Pero *de hecho* sabemos ya por la *Fenomenología* que todos los niveles del conocer humano son *coextensivos*[118] y que –contra Kant y pro Aristóteles– no hay *más*

---

heit: «universalidad o b j e t i v a, es decir, conteniendo la entera determinidad de los extremos» (*WdL.* 12: 118_{28-29}). En el capítulo sobre la idea de la vida, el apartado final, C, está dedicado al g é n e r o («la verdad de la vida»). La definición dada por Hegel se puede aplicar fructíferamente a la concepción de lo Lógico como *naturaleza* en el sentido de: «género, en cuanto identidad de sí con su ser-otro, antes indiferente. Esta idea del individuo es, dado que ella es esta identidad esencial, esencialmente la particularización de ella misma. Esta su acción de dirimirse es, según la totalidad de la que brota, la duplicación del individuo: un acto de presuponer una objetividad que es idéntica a él, y un comportamiento [y relación] de lo viviente consigo mismo como con otro ser viviente» (12: 190_{4-9}). Sobre esta conducta de alteridad brotada de la (imposible) sola relación con uno mismo se basa la comunicación y convivencia entre los hombres.

117 La concepción hegeliana de una naturaleza meramente «física» (i.e. inorgánica) repugna decididamente al sentido común, especialmente en la era tecnocrática actual. *Vid. WdL.* 12: 175_{8-11}: «el mundo mecánico y químico [...] o sea la naturaleza muerta [...] no es sino la abstracción subjetiva de una forma pensada y de una materia amorfa».

118 *Vid.* L.B. Puntel, *Transzendentaler und absoluter Idealismus*. En: D. Heinrich (Hrg.)., *Kant oder Hegel?* Stuttgart 1983, pp. 198-229.

en la sensación que en el pensar, sino sólo lo mismo en diferentes grados de abstracción (en el límite, la primera sería completa abstracción y el último acabada concreción). Es importante tener esto en cuenta, ya que Hegel utiliza aquí un lenguaje casi *artesanal* (el pensar-instrumento convierte, *macht...zu*, una estofa bruta: lo que hay de «natural» en el hombre, en algo humano), remedando así el proceder del propio Kant en la *Introducción* a la primera *Crítica*, cuando habla de la elaboración de la estofa cruda *(den rohen Stoff)*[119].

Así pues, lo que Hegel está haciendo aquí es *describir* la actitud «científica» (propia del entendimiento), que opera siempre dentro de un dualismo que la propia *Lógica asumirá desmontándolo*. Aplicando esto a la propia escritura del *Prólogo*, bien podría decirse que aquí *manipula* el filósofo conscientemente esa actitud, entendiéndola como «material» que será trabajado por las propias contradicciones ínsitas en él: las imperfecciones, fallos y «torcimientos» que deben ser, justamente, *puestos de relieve*. Y esa relevancia es la estructura lógica misma.

El resto del párrafo muestra claramente esa posición. Hegel pasa de la comparación psicofenomenológica entre sensibilidad y entendimiento a otra semiológica, más elevada, entre el *lenguaje y el pensar*. En este segundo caso se aprecia ya la desaparición del presunto dualismo: los términos dialécticos, las palabras más usadas de un idioma (en cuanto vehículos lógicos), presentan significados contrapuestos, dentro de su unicidad. La dialéctica no es pues producto de una manipulación externa: el *Resultat der Speculation* (21: 11_{17}) es algo que *se ha dado ya desde siempre*. Lo necesario ahora (y tal es la tarea del escrito *Ciencia de la lógica*) es llevar *a conciencia*, ayudar a que se cumpla y generalice la apercepción de tal resultado. Aquí, con más fuerza que en la *Fenomenología* (al fin, basada en una Lógica retroactiva, mientras que esta última es autofundante y no puede recurrir a nada ajeno al decurso conceptual), rige para el lector la atenencia a la pura contemplación de un movimiento objetivo. Punto capital al respecto es éste: la lógica vive y alienta en el lenguaje de un pueblo históricamente crecido[120]; es justamente la estructura que lo articula y permite la comunicación intersubjetiva.

119 *KrV. Einl.* A 1: «La experiencia es sin duda el primer producto que nuestro entendimiento produce (*hervorbringt*; lit.: «pone de relieve desde...». F.D.), al elaborar el material bruto de las sensaciones sensibles».

120 Tómense los dos términos con igual fuerza y valor: «pueblo», en cuanto conjunto de hombres vinculados a través de lo ónticamente existente por estructuras de parentesco, relaciones de propiedad y trabajo, intereses admitidos y protegidos, leyes políticas y preceptos religiosos; e «histórico», no sólo en el sentido de la conexión de diversas generaciones enraizadas en un territorio y vinculadas entre sí a través de los usos y costumbres y del

Si esto es así, entonces sería inútil (y contraproducente) pretender expresar esa estructura mediante un supuesto lenguaje *perfecto* formalizado (en suma: un lenguaje *máquina*). Al contrario, Hegel parte del lenguaje *cultivado*, y en buena medida formalizado (las matemáticas y su crítica constituyen el tema central de la lógica del ser, así como la exposición crítica de la lógica formal y de la metodología de las ciencias –en especial, naturales– ocupan las dos primeras secciones de la lógica subjetiva), propio de la fijación científico-particular. Y parte de él para *disolver* su rigidez (con ayuda en buena medida de la rica transmisión filosófica, enfrentada ya *ab initio* con ese problema); lo hace, digamos, para fluidificar lo semántico en una sintaxis dinámica y en continua transformación (¡no en continuo progreso!: el ritmo dialéctico-especulativo no es progreso, sino recurso retroductivo, como se ha señalado ya en varias ocasiones). Todo intento de *reducir* la lógica hegeliana a un conjunto de fórmulas invierte pues, radicalmente, su proceder: rebaja de nuevo la razón a entendimiento[121].

Lo mismo ocurre con el tercer punto de que se ocupa el párrafo: la relación entre *las ciencias y la Ciencia*. Igualmente absurdo sería usar como criterio de verdad de la Lógica su adecuación o no a las ciencias positivas. Puesto que ella tiene en éstas su formación y condición necesaria, *lo menos que* cabe decir de la Lógica es que está de acuerdo con el suelo científico del que ha surgido[122]. Mas es este suelo el que resulta *fundado* por la Lógica, y no al contrario (inversión que, como hemos visto, se da ya en Aristóteles, entre el *inicio* y el principio o *archē*). Muchas de las imperfecciones y absurdos que hoy día parecen encontrarse en la *Lógica* de Hegel (y en otros escritos del idealismo alemán) se deben más bien a nuestra ignorancia del estado real de las ciencias en esa época, y especialmente en Alemania[123]. Aquí, más que en ninguna otra obra, es

---

legado escrito de ejemplos y normas, sino sobre todo en el de la trabazón (no siempre armónica) de todos esos órdenes con los de otros pueblos y territorios, sincrónicamente (en la *oikonomía* y *commercium* políticos, *sensu lato*), y diacrónicamente (en la historia universal). Al igual que un individuo aislado sería un sentido para Aristóteles... y para Hegel, tanto más lo sería para este *último* un pueblo aislado, con lo que se libera del prejuicio antiguo de concebir a cada pueblo o *pólis* como un *mégiston zôon* («el más grande de los seres vivientes»).

121 Lo cual no empece para aceptar la ponderada tesis de Bochénski, seguida y desarrollada de manera original y propia por I. Falgueras: «Ciertamente, la demostración o inferencia hegeliana quiere ser más que formal, y por ello se opone al puro formalismo a la vez que critica la lógica al uso. Pero lo más *no* quita lo menos, razón por la cual la lógica de Hegel es *también* formal» (*Cuatro tesis y una conclusión en torno a la formalización lógica de Hegel*. THÉMATA 1 (1984) 46).

122 *Enz.* § 246, Obs.

123 Llevando más lejos este punto, se sigue que, si tuviéramos también en cuenta la conexión más o menos oculta (a través de la disparidad de formulaciones y denominaciones) entre

lícito recordar la idea de que la filosofía es el propio tiempo, captado en pensamientos. Como muy bien señala Hösle: «lo que eventualmente cabría reprocharle a la filosofía idealista sería que ésta se atiene *demasiado* al ideal de la ciencia, no desde luego que sea anticientífica»[124].

El ejemplo aducido al respecto por el propio Hegel, la *polaridad*[125], permite ver muy bien tanto el procedimiento seguido en la *Lógica* como la *necesidad* de sus modificaciones (cumplidas de hecho, y en abundancia, en esta segunda edición). En primer lugar, Hegel, como ya sabemos, ha defendido explícitamente que el inicio de la filosofía *en general* se haga a través de la física empírica. La razón parece clara: los objetos de la naturaleza se atienen firmemente a la «realidad». Pero se impone aquí, al punto, esta precisión *lógica*: la «realidad» (*Realität*) es una categoría de la lógica del ser (y en su primera sección, donde se exponen categorías cargadas de exterioridad e inmediatez). Indica la identidad del ser-en-sí y del ser-para-otro en el estar (*Daseyn*)[126]; justamente esta identidad en ... es, vista desde el estar mismo, como una escisión, una diferenciación de sí[127]. Ahora bien, es justamente esta diferenciación la que, al decir de Hegel,

---

ese estadio y las concepciones actuales de las ciencias –como viene haciéndose ya desde algunos sectores (ver Bibliografía)–, podríamos liberarnos del dilema de evitar la Scylla que tiene a Hegel por un charlatán ignorante sólo para caer en el Charibdys de encapsular «arqueológicamente» a Hegel dentro de su coyuntura histórica (algo así como: «tenía razón en lo que decía entonces, pero eso hoy no tiene valor alguno, porque ya se sabe que las ciencias *adelantan que es una barbaridad*»).

124 V. Hösle, *op.cit.*, p. 34.

125 La alusión al excesivo uso (generalizado, en la época) de la polaridad (*à tort et à travers*: jocosa referencia a los fenómenos ópticos de la polarización, que gracias a las teorías ondulatorias de Young y Fresnel estaban poniendo en entredicho la teoría newtoniana de la luz –ya en 1812 apuntaba Hegel a ello, mas basándose en la *Farbenlehre* goetheana: *WdL*. 11: 178_{23-24}) está documentada según los editores de *WdL* (21: 410, *ad loc.* 21: 11_{28-31}) en la referencia de *Enz.* § 278 a E.L. Malus (*Théorie de la double réfraction de la lumière dans les substances cristallisés*. Paris 1810, pp. 239-241). La referencia es desde luego tan exacta como puntual. Mas no hay que olvidar que los *Naturphilosophen* (empezando por Schelling mismo) concedían un valor capital a la polaridad. La extrapolación de esta peculiaridad física a la dialéctica hace de ésta –dice aviesamente Hegel, en referencia implícita a Goethe– un *Schaukelssystem* (*Enz.* § 81, Obs. 1, *W*. 8, 172). Sobre el empleo generalizado y analógico de la polaridad, *vid.* E.A. Boucke, *Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage*. Stuttgart 1907. Cf. también *Enz.* § 119, Z. 1 (*W*. 8, 246). Sobre la comparación con Goethe, esp. en torno a ese *Schaukelssystem*, remito a mi: *Elogio del sistema pendular – Hegel y Goethe*. DAÍMON 31 (2004) 7-22.

126 *WdL*. 11: 64_{11-12}. Un buen ejemplo es precisamente el de los números *reales*. En cada uno de ellos, su ser en sí (p.e. ser el número 4) se debe a su referencia a otro, a ser o estar para otro (para el 5 y el 3) dentro de una serie (el *Daseyn* o «estar» de todos ellos). Piénsese también, p.e., en el espectro cromático.

127 *Ibid.* 11: 65_{26}.

cierra el paso a las abstracciones y generalizaciones necesarias para el desarrollo de lo Lógico, lo cual explica el nivel relativamente *primitivo* que concede Hegel a las matemáticas *finitas* en comparación con la esfera de lo espiritual, capaz de atenerse firmemente a la idealidad[128]: la alusión crítica a Schelling y los *Naturphilosophen* es aquí cristalina. Por lo demás, el que deban tenerse *primero* en consideración los objetos naturales porque en ellos saltan a la vista en seguida las categorías que les dan sentido, no implica en absoluto que la física sea la ciencia positiva fundamental ni la filosofía de la naturaleza la ciencia filosófica básica: al contrario, como se ha venido repetiendo, el punto de partida no es nunca en Hegel fundamento. Por el contrario, éste, el fundamento, es el resultado de la dialéctica de las contradicciones ínsitas en el punto de partida, de modo que ese punto se halla siempre *rebasado*, agotando y hasta extenuando su sentido en el hecho de dejar que se parta de él[129]. Incluso la física en su progreso (p.e., de la categoría central de fuerza a la de polaridad) mostraría tanto el progreso fenomenológico (cf. el cap. III de *Phä.*) como el *regressus* lógico, no al punto de partida, sino al origen latente y presupuesto: sólo *puesto*, en lo posible, al final (p.e.: en las determinaciones esenciales de reflexión: del principio de identidad al de oposición, de la infinitud de la fuerza a la relación de lo externo y lo interno, siendo la «realidad efectiva» el resultado dialéctico y, por ello, el *origen* de esas determinaciones)[130].

6.3. Lo consabido y lo conocido

El breve párrafo tercero cumple claramente una función anticipatoria (explícita en la última frase, en la que se advierte que el prólogo da una representación general de la ciencia, mas no entra en ella). Está dividido en tres puntos que tratan respectivamente de: a) la distinción entre sentido común y filosofía, b) una interrogación retórica respecto a la coextensividad de los dos niveles, c) el sentido del prólogo, en cuanto c.1) indicador de los momentos del curso lógico y c.2) mediador entre los niveles natural y filosófico del pensar.

128 En la realidad (*realitas*, no *Wirklichkeit*), la existencia externa o estar (*Daseyn*) es pura *remisión*. El *Ansich* lo tiene el existente en él, pero no es *de* él (es una impronta recibida, como en el caso del número 4, dentro de la serie): justo por ello es también ser-para-otro. La idealidad es en cambio autorreferencia, ser-para-sí que ha asumido dentro de él (*in ihm*) lo otro, e.d. aquello que lo distingue (cf. *WdL.* 11: 88_{28-29}).

129 Recordemos al respecto los versos de Machado: «¡Londres, París, Ponferrada!: / tan lindos ... para marcharse».

130 Cf. resp. *WdL.* 11: 260; 272_1; 364.

a) Que lo consabido (*bekannt*) sea justamente *por eso* lo no conocido (*nicht erkannt*) es frase que remite a la aún más célebre de la *Fenomenología*[131]. Lo interesante es aquí, claro está, la relación *causal*. En lo consabido no se paran mientes, e.d. ni siquiera interviene el entendimiento (conocimiento científico-positivo, en general: el lugar en que se dan y reciben *noticias: Kenntnisse*) para fijar y poner de relieve los fundamentos generales de ello. Lo consabido es como una atmósfera en la que se vive o un instrumental con el que se opera, pero que no queda *tematizado*. El punto es, ¿por qué se sale de lo consabido y se progresa hasta el conocimiento reflexivo (o sea, hasta dar razón *de* algo)? ¿Por qué la ciencia y, tras ella, la filosofía? La respuesta aparece en el siguiente párrafo. Antes de progresar hacia él, anotemos primero algunas circunstancias relevantes. En primer lugar, para Hegel es digna de nota la impaciencia con que el hombre «natural» recibe las disquisiciones del filósofo. Este tópico recorre la historia de la filosofía, desde la caída al pozo de Tales (narrada en el *Teeteto*) o la mala acogida del prisionero liberado de la caverna, cuando vuelve a ella (*República*), hasta la poco apreciada función de la filosofía en el mundo de hoy por parte de «la gente» (como en Heidegger, p.e. en *La pregunta por la cosa* o en *Introducción a la metafísica*). La impaciencia se explica por el hecho de que el filósofo no aporta nada nuevo respecto a la cosa (algo lingüísticamente indicado por Hegel al mantener en ambos casos la misma raíz: *kennen*), sino sólo respecto a la *actitud* frente a la cosa. Hegel tenía en este punto un ilustre y reciente modelo al que apelar: la filosofía *trascendental* kantiana[132]. Sin embargo –y aparte del conocido reproche de subjetivismo– algo hay aquí que separa tajantemente a Kant y Hegel, algo que merece un punto y aparte:

b) La cuestión que separa a ambos, en el respecto que ahora ocupa a Hegel, es la *coextensividad* de los niveles del conocer. Nuestro Prólogo alude a ello ya desde el mero plano lingüístico: al igual que *be-* y *er-* modulan como prefijos una misma raíz verbal: *kennen* (son pues modos de conocer una misma cosa), así al indicar el sentido del Prólogo aparecen dos adjetivos (*científico* y *natural*) calificativos de un mismo sustantivo: *pensar* (*Denken*). Adviértase que, de este modo, queda en entredicho la famosa distinción *extensional* kantiana entre «pensar» y «conocer». Primero, porque no sólo no puedo pensar lo que quiera, siempre que no me contradiga –como creía Kant[133]– sino que no puedo

131 Cf. *Phä*. 9: 26_{21}: «Lo en general consabido es, por ser consabido, no conocido».

132 *KrV*. B 25: «Llamo *trascendental* a todo conocimiento que no se ocupe en general tanto de objetos cuanto de nuestro modo de conocer objetos, en la medida en que ese modo sea posible *a priori*».

133 *KrV*. B XXVI, n.: «*pensar* puedo lo que quiera, sólo con tal de que no me contradiga».

en absoluto pensar (al ras del entendimiento) *sin* contradecirme[134]. Así, da la impresión de que Kant establezca diversas *esferas* objetuales (en el sentido del símil platónico de la «línea»), todas ellas concéntricas en el Yo: el vasto campo de lo «decible», de lo «cognoscible» (lo interno a los límites de la experiencia posible) y, en fin, de lo «pensable» (buena parte de lo cual –los «mundos posibles» leibnizianos– se da en un extraño *limbo*: fuera de la experiencia pero dentro del pensamiento humano; en el caso de Leibniz, dentro del pensamiento divino). Con respecto a lo pensable, para Kant sigue existiendo la duda de si, para seres con una constitución distinta a la humana, serán accesibles «otros» objetos (p.e. los de la *metaphysica specialis*). Esta distribución jerárquica de seres, paralela a la de las facultades cognoscitivas, no tiene sentido para Hegel (ni tampoco para Aristóteles): *lo que* aparece en la certeza sensible no es *cosa* distinta a lo que alcanza concreción en la *idea*: es la manera de conocer, y *a fortiori* lo conocido a su través, lo que varía. En una palabra: todos los niveles de conocimiento (incluyendo aquí la representación religiosa) son *coextensivos*. Queda así borrada toda trascendencia absoluta (expresión, por otra parte, que para Hegel no tendría sentido: si se trasciende es *de algo o alguien*, y por tanto lo trascendente ya está en alguna relación con lo trascendido, de modo que no puede ser *absoluto*). Pero queda también insinuada la duda de cuál será esa *extensión*: bien podría ser que la coextensividad remitiera a Algo que no sería sino una sola e innominada Entidad (el «nombre» *Absoluto* recuerda a esos productos de grandes almacenes cuya marca es precisamente *No name*), y que Hegel, descendiendo al lenguaje representativo, llama a veces «Dios». Sólo que no es tan fácil equiparar el *monismo* hegeliano al *panteísmo*, ya que «Eso» mal llamado «Dios», o «Algo» o «Entidad» se niega a ser definido *en absoluto* por ninguna de estas nociones (respect. de la órbita de la representación, o de la lógica del ser y de la esencia), ni por ninguna otra, ya que, por cierto, la *Ciencia de la lógica* es por así decir el *panteón* de todas las denominaciones y determinaciones que se creyeron con derecho a ser *la* definición del Absoluto; y sin embargo, sin la *negación determinada* de esas determinaciones, tampoco existiría la *Lógica*... ni el lenguaje y el conocimiento humanos. Y mucho menos podría existir nada de ello si no «resucitáramos» constantemente en el lenguaje ordinario, científico y lógico esas determinaciones (o si nadie leyera la *Ciencia de la lógica*). Unas determinaciones que

134 *WdL*. 11: $286_{18\text{-}19}$: «*Todas las cosas son en sí mismas contradictorias* (*widersprechend*; lit.: «contradicentes», de manera activa, F.D.)». Cf. también 11: $286_{30\text{-}32}$: «ella [, la contradicción,] es la raíz de todo movimiento y vitalidad; solamente en la medida en que algo tiene dentro de sí mismo una contradicción se mueve, tiene impulso y actividad».

(como en el famoso *dictum* kantiano en el que el médico no dejaba morir al enfermo a fuerza de darle ánimos)[135] no dejan de mejorar una y otra vez, pero no por su cuenta, sino en cada ocasión en que alguien las emplea, mientras que si de sus *solas* fuerzas dependiera ya estarían muertas del Todo (y con ellas, el Todo mismo; por cierto, «difunto» se dice en alemán: *ab-geschieden*, «separado de»). Como si dijéramos, en suma, que el Absoluto es la Vida *de* todas esas *afecciones mortales* (teniendo el subjetivo el doble valor genitivo y objetivo: les da vida y vive a la vez de ellas). Por ello, quiza la única denominación medianamente pertinente para Eso sea una ya empleada por el propio Hegel: *Kreislauf*, «circulación»[136].

c) La última parte del párrafo anuncia el sentido del prólogo y su destino. Adviértase el verbo aquí utilizado: «indicar» (*angeben*, con el prefijo de inmediatez *an*-). En efecto, dado el carácter *narrativo* de su exposición material o *Vortrag*, el prólogo sólo puede dar indicaciones, no hacer ver desde sí mismo el camino lógico. Al pronto, parece que esa indicación apuntara a dos cosas: 1) el conocer, que parte de lo consabido, mas no para saber más, sino para elevar aquél a cosa *conocida*; 2) la relación del pensar científico con ese pensar natural. Mas, considerado de cerca, se ve que se trata de lo *mismo*: el punto de partida está ya de siempre rebasado, *en cada nivel* y momento: no está al principio del camino (como punto cero) sino que recorre el camino mismo, indicando la distancia recorrida (justo como un indicador o marca del camino: *Wegmarke*). *Y es que la relación de la ciencia con lo natural no es, lógicamente, otra cosa que el conocimiento mismo*. Lo cual no es tan trivial como parece a primera vista. Tomado rigorosamente (que diría Ortega), lo que Hegel propugna es que no existe *primero* algo natural, y luego, más allá, un estado de ánimo o un pensamiento (el propio Kant entrevio esto, con su famoso entrelazamiento de intuición y concepto[137], aunque en otros pasajes parezca defender –como acabamos

135 En la conclusión del *Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen* cuenta Kant la donosa anécdota de aquel médico tan bondadoso que, de mil maneras distintas, aseguraba a sus pacientes que iban mejorando, a pesar de que ellos no notaran en absoluto tal mejoría. Así que uno de ellos, al preguntarle un amigo de visita que cómo le iba con su enfermedad, replicó: «¿Que cómo va? *¡Me muero a fuerza de pura mejoría!*» (*Der Streit der Fakultäten*. Ak. VII, 93).

136 *WdL* 11: 35: «Lo esencial no es *propiamente* que un puro inmediato sea el inicio, sino que el todo sea una circulación dentro de sí mismo, en donde lo primero viene a ser también lo último, y lo último también lo primero» (cf. también en mis *Notas doctrinales*, n. *ad loc.*: 35 –**circulación**).

137 *KrV*. B 75: «Pensamientos sin contenido están vacíos, intuiciones sin concepto son ciegas».

de apuntar–hiatos extensionales[138]). Es decir: la ciencia necesita de la presencia, en cada caso y nivel, de lo natural (o lo que es *exactamente* lo Mismo: de la representación abstracta, propia de las ciencias experimentales), puesto que ella consiste en quitarle las ínfulas a lo conocido, suprimiendo su «hinchazón», a la vez que lo eleva a aquello que, siendo *de veras* eso *que él ya era*, jamás creyó por su cuenta poder ser (por decirlo con Rilke y su muy hegeliana Novena Elegía de Duino); se trata en fin de poner *en su lugar* a algo, o sea de *asumir* en fin y *reconocer* lo consabido como conocido (o lo que es *exactamente* lo Mismo: de reconocerse lo Lógico a sí mismo en y por ello). Al respecto, lo que dice Hegel de la esencia de la vida es perfectamente aplicable a esta doctrina: *mutatis mutandis*, el fluido universal (el «torrente vital») que es la ciencia especulativa tiene esencialmente una naturaleza negativa, en cuanto que es *asunción* de las diferencias (lo natural y lo propio del entendimiento): «pero no puede asumir los diferentes si éstos no tienen consistencia»[139].

Una última indicación: el final del segundo párrafo trataba de la contemplación de la naturaleza (especialmente: la física empírica). Ahora, en el párrafo tercero, se habla del *pensar natural*. El punto es importante como corrección de una cierta lectura vulgar (pero lamentablemente con apoyo textual) del kantismo. Para Hegel, también la física es consideración *pensante*[140]. Sólo que ella no lo sabe, y se tiene por empírica. Reconocer en la física lo que en ella opera, al igual que ella logra tematizar y asentar lo que para el sentido común está presente de un modo mostrenco: tal es justamente *una* de las tareas de la filosofía.

138 *Ibid.* B 294 s. (Se trata del famoso símil de la tierra del entendimiento (e.d. de la verdad), considerada como una isla cercada por un mar embravecido). De manera más radical –y confundente– en B 355 vendrá equiparado el conocimiento a una *escalera*: «Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos, pasa de allí al entendimiento y acaba en la razón». Se sobreentiende que a *cada uno* de estos niveles corresponde un tipo de conocimiento. Al menos los sentidos y el entendimiento parecen compartir los mismos objetos (pero, ¿podría hablarse de un objeto *sólo* sensible o *sólo* inteligible? Cf. el «objeto indeterminado: fenómeno» (*unbestimmte Gegenstand: Erscheinung*) de B 34, y el objeto trascendental «= X», de B 379 s.). Pero más allá del entendimiento parece que exista otro *territorium*, siendo al menos uno de los «objetos» suprasensibles para nosotros *scibile* como *Thatsache* o *Faktum*: la *libertad*. *Vid. KU.* § 91 (V, 468): «de esta manera, entre los hechos (*Thatsachen*) se encuentra incluso una idea de la razón [...]; es la idea de *libertad*, cuya realidad (*Realität*), entendida como un modo especial de causalidad, se deja ver a través de leyes prácticas de la razón pura [...] y por ende en la experiencia».

139 *Phä.* 9: 105_{21-22}.

140 *Enz.* § 246 (*W.* 9, 15): «Lo que se llama *física* venía antes denominado *Filosofía natural*, siendo igualmente una consideración *teorética* y más, *pensante* de la naturaleza».

6.4. Necesidad de la filosofía

El largo y denso párrafo cuarto se inicia con una clara alusión a un pasaje paralelo de la *Fenomenología*[141]. (Hegel debía tener muy fresca la lectura de la obra de 1807, ya que preparaba simultáneamente en 1831 una segunda edición, aunque la –mínima– revisión llegó sólo hasta las primeras treinta páginas del Prólogo). Se trata de agradecer a las ciencias positivas y a las filosofías de la reflexión (sobre todo, al kantismo) la elaboración de –diríamos– productos semimanufacturados, a partir de la estofa de lo cognoscible y deseable en la mera representación: aquí los aludidos son Platón y Aristóteles (los editores del Hegel-Archiv remiten a *Sofista, Filebo* y *Parménides*). Un pasaje paralelo se halla hacia el final de la Lógica: «Esto es lo que Platón exigía del conocer: considerar las cosas en y para sí mismas, en parte en su universalidad (*Allgemenheit*), en parte empero sin desviarse de ellas echando mano de pormenores circunstanciales, ejemplos y comparaciones, sino teniéndolas únicamente a ellas ante sí y llevando a conciencia aquello que les es inmanente»[142]. Es justamente el mismo programa que el de nuestro párrafo, pero ahora ya realizado. En el párrafo que estoy comentando, sin embargo, Hegel se dirige *explícitamente* a Aristóteles, con el fin de dar respuesta a la pregunta que –como apuntamos– se dejaba entrever en el párrafo anterior: ¿a qué se debe esta necesidad de que se ejerciten primero las ciencias, y sólo después la filosofía? La modificación que Hegel hace de la concepción del Estagirita es sutil y profunda; éste parece aceptar un *continuum* evolutivo en el conocimiento: conocido y cognoscente son cada vez más libres según se van desprendiendo de lo material. Así se nos dice en la primera cita[143] (en general, poco alteradas): la filosofía comienza con la liberación de las necesidades de la vida, para engolfarse en la *contemplatio*. De ahí el ejemplo de los sacerdotes egipcios, que pudieron dedicarse a la matemática por estar ociosos (segunda cita[144]: como es sabido, *scholé* significa *ocio*). Por eso pasa Hegel a citar por tercera vez a Aristóteles: la ciencia *inútil* es propia del ser absolutamente libre; por eso no es posesión humana[145].

141 *Phä.* 9: $41_{32\text{-}34}$. La filosofía debe conciliar los extremos –se dice aquí– de un formalismo vacío (*Räsonnieren*) y de un craso empirismo. Las palabras utilizadas son casi las mismas. P.e. se habla allí de la conciencia incidental, contingente: «que se limita a estar sumida en la estofa» (línea 33).

142 *WdL.* 12: 241_{37}-242_{4}. En el párrafo comentado he traducido *Allgemeinheiten* por «generalidades», a fin de hacer resaltar el carácter formalista de la empresa platónica.

143 Aristóteles, *Metaph.* I, 2: 982b 22-24.

144 I,1: 981b 23-25.

145 I,2: 982b 24-29.

Ahora bien, esta concepción –en el fondo aristocratizante– no parece convenir con los intentos hegelianos, nunca desmentidos e incansablemente proseguidos, por enmarcar su filosofía en el epicentro de la vida e intereses de los hombres y los pueblos, como señala el famoso programa (vital, y no sólo académico) anunciado en la carta a Schelling en noviembre de 1800[146]. Sin embargo, no menos famoso es el vuelo nocturno del ave de Minerva. El punto está en si ese vuelo es tan importante como parece. Lo que Hegel dice es que la filosofía pinta su gris sobre gris (es decir que se ocupa *esencialmente* de lo ya sido: lógica o cronológicamente); una figura de la vida se ha hecho vieja: «y con gris sobre gris no se puede rejuvenecer (*verjüngen*), sino sólo conocer (*erkennen*); la lechuza de Minerva comienza su vuelo sólo a la entrada del crepúsculo»[147]. La idea está clara, a pesar de todas las manipulaciones e intenciones torcidas que se han hecho del texto: la filosofía no sirve para *restaurar* lo viejo (y Hegel escribía ese prólogo en plena «persecución de demagogos» o sea de intelectuales comprometidos, en plena *Restauración*), sino sólo para *juzgarlo* como tal (y, en este ajuste de cuentas, dejar expedito el camino a lo nuevo). Hegel va a aplicar esta idea también aquí, en el prólogo que nos ocupa (y que enlaza por lo demás con otro inicio no menos famoso: el del *Escrito sobre la diferencia* o *Differenzschrift*, relativo a la «necesidad que se tiene de la filosofía»: *Bedürfnis der Philosophie*[148]). Cuando lo necesario está ya satisfecho, se dice allí, cuando se ha hecho abstracción de la estofa en que las determinaciones del pensar estaban envueltas (*eingehüllt*; es el mismo término aparecido en el segundo párrafo –10_{29}– para designar la presentación inmediata de las categorías en el lenguaje), surge entonces la necesidad producida por la falta de necesidad (*Bedürfniss ... der Bedürfnisslosigkeit*). Lo verdaderamente sutil estriba en que en Hegel se aúna la necesidad lógica, «lo que es necesario» (*Nothwendigkeit*), con esta carencia de necesidades físicas, naturales. Ello quiere decir: la forma de vida que acaba de resultar, y que es imposible rejuvenecer ya, es la del *formalismo*, por teórico y bien fundamentado que esté (como en el caso de Newton), pero que no puede pasar de allí[149]. De la misma manera que en el lenguaje se

146 Carta a Schelling, noviembre de 1800 (*Br.* I, 59): «En mi proceso de formación científica, comenzado por subordinadas necesidades de los hombres, tuve que ser impulsado hacia la ciencia, y el ideal de la juventud hubo de transformarse en forma reflexiva, en sistema».

147 *Rechtsphil.* (Pról.). (*W.* 7, 28).

148 El tema aparece explícitamente en K.L. Reinhold, *Der Geist des Zeitalters als Geist der Philosophie* NEUER TEUTSCHER MERKUR 3. *Heft* (1801) 167-193.

149 *Enz.* (Intr.) § 7 (*W.* 8, 49-50): «se ha dado el nombre de *filosofía* a todo aquel saber que se ocupe del conocimiento de la firme medida y de lo universal en el mar de las singularidades empíricas y de lo *necesario*, de las *leyes* en el aparente desorden de la infinita multitud de lo contingente. [...] Nosotros llamamos a esas ciencias antes llamadas *filosofía* con el

pasaba de la palabra «envoltorio» al término «técnico» en el que está puesta de relieve la categoría lógica, también aquí se ve surgir la necesidad (*Bedürfniss*) de la filosofía a partir justamente de lo insatisfactorio del estadio de la mera *necesidad lógica*, en la que se *da razón de* la realidad, sin que justo por ello pueda ésta concebirse, reconocerse a sí misma (si lo pudiera, la necesidad sería ya *eo ipso* libertad).

Como dice Hegel, se ha hecho *abstracción* de la estofa concreta del deseo (dicho sea de paso, no es en Hegel –como en la tradición– la materia la que es principio de individuación, sino al contrario: la individuación irreductible, refractaria al concepto, la que posibilita pensar *lógicamente* la materia). Esa abstracción o inhibición es para Hegel, sin duda, un gigantesco progreso: sólo con él comienza la filosofía. Mas lo que de este modo queda como «precipitado» no deja de ser una abstracción: la de la *lógica habitual*. Hegel habla en efecto de «esta lógica» (*Diese Logik*: 12_8). No se trata pues, de la *Ciencia de la lógica*, sino del «material» histórico sobre el que ésta debe trabajar (y ello es comprensible: el párrafo pertenece a un prólogo; él mismo es, pues, a su vez narrativo e histórico; sólo que él lo *reconoce*).

En suma, mi interpretación puede resumirse así: Hegel *no* está de acuerdo con la concepción aristotélica que cita (mezclando por cierto filosofía en general, lógica y metafísica, única a la que se refiere la tercera cita), pero reconoce la necesidad de ese camino, a saber la vía previa del formalismo, propio de la lógica del entendimiento. La menesterosidad (*Bedürfniss*) en que se halla su época, y *por consiguiente* la filosofía, se debe justamente a que en ambas se ha alcanzado *sólo* un estadio de necesidad lógica, a nivel de lo críticamente expuesto y dialécticamente desarrollado en la *Doctrina de la esencia*. Así, en las *ciencias positivas*, el newtonismo; en la *política*, la libertad vacía de la revolución francesa y el régimen de partidos ulterior; en *filosofía*, la larga progenie del kantismo, por lo común agnóstica en filosofía y «pía» en religiosidad interior. Todo lo que la época parece ofrecer son, en efecto, «generalidades» (*Allgemeinheiten*)[150]. De ahí la necesidad de asumir esas escisiones y vacuas diferencias, para acceder a lo de veras concreto. (Atiéndase a la diferencia esencial en

---

nombre de ciencias *empíricas*, en vista del punto de partida que adoptan» Cf. también § 12, Obs. (*W.* 8, 57s.) y § 121, *Z.* (esp. 8, 249).

150 Este raro uso del plural (en toda *WdL* hay sólo 4 entradas, al igual que en *Phä.*) me ha obligado a utilizar otro término en castellano: la universalidad es en efecto singular, y ello no sólo gramaticalmente, sino *lógicamente*. Cabría decir que cuando aquélla viene considerada al ras del entendimiento se refracta su unidad, precipitándose en multitud de «generalidades».

el uso del término «concreto», cuando por una parte habla Hegel de los intereses *concretos* del deseo, y cuando, por otro, alude poco después a los objetos *concretos* de la filosofía, e.d. Dios (un nombre «representativo» de lo Lógico), naturaleza, espíritu; respectivamente: lógica, filosofía de la naturaleza y del espíritu. Todo un mundo separa la concreción sensible, primeriza, toda ella defecto y ansia, y la concreción ideal de esos objetos).

Mas una cosa es lo que la *Ciencia de la lógica* reconoce en la lógica consabida (heredera de la tradición aristotélica), al verla como condición necesaria y material lógico que hay que *concretar*, y otra muy distinta es cómo la entiendan los intereses del tiempo (aquello que en el Prólogo de la primera edición se tildaba de «miseria de la época», *Not der Zeit*: 5_{24}). El repudio de Hegel se hace patente, por lo pronto, ya en los términos por él escogidos. Esa concepción de «sentido común» es introducida en efecto con un «al pronto» (*zunächst*: 13_9) y el verbo «suele» (*pflegt*: 13_8). El verbo de la frase siguiente es «se cuenta con» (*wird... gerechnet*: $13_{13\text{-}14}$). Todos ellos son claros indicadores de que se trata aquí de una *exposición* de algo ajeno al pensar hegeliano. Yo interpreto pues que «eso» es la *opinión* de la época, lo que ella cree (no podría decirse aquí que lo piensa). Mas lo verdaderamente interesante es que esas ideas (que explícitamente son vistas como opuestas a la mente de Aristóteles), según las cuales vale la lógica como *gimnasia* espiritual de la juventud: una especie de preludio antes de entrar en la vida concreta, adulta, provienen directamente del sofista Calicles, según nos han sido transmitidas por Platón. Calicles opina (de nuevo, no podría *pensarlo* sin contradecirse inmediatamente, dado que él es un adulto) que: «Tomar parte en la filosofía, en cuanto cosa de educación (*paideías*), es pues excelente, y no es malo que un joven filosofe; mas cuando un hombre mayor lo hace, la cosa llega a ser ridícula, Sócrates, así que yo siento por tales filosofantes lo mismo que por quienes cuchichean y se portan como niños»[151]. La exposición de Hegel sigue casi al pie de la letra, por lo demás, la diatriba de Calicles. Aquél habla de la seriedad de la vida y de la actividad orientada a fines de verdad. El sofista, en cambio, se ríe del filósofo, «el cual huye del centro de la ciudad y el mercado (de la *pólis* y del *agorá*) que es donde, como dice el poeta, se distingue el varón; ese tal se pone en una esquina el resto de su vida, rodeado de tres o cuatro jóvenes que lo admiran, mas sin expresarse nunca como un hombre libre, de modo grande y conveniente»[152].

151 *Gorgias*. $485A_{4\text{-}6}$.
152 *Ibid*. $485\,D_5 - E_1$.

La propia posición de Hegel al respecto aparece mucho después, en el párrafo octavo del prólogo. En ese punto (6.8) volveré sobre el tema. Ahora es interesante volver a señalar como una constante en el proceder hegeliano el hecho de que, a pesar de que se trata aquí de una clara sofistería, él no tiene lo mentado por Calicles como algo falso sin más (lo falso sin más, al igual que lo verdadero sin más, es *inefable* e *impensable*, sólo que lo primero lo es por defecto y lo segundo por exceso). Lo mentado (*gemeint*, diríamos) no es sino una verdad generalizada, pero vista de forma torcida, esquinada. En efecto, Hegel concede –saltando al respecto, tranquilamente, de Calicles a Berkeley– que los llamados «conceptos» (o sea, las representaciones abstractas del entendimiento) son, *además*, ciertamente *útiles para la vida*, porque abrevian y resumen –como un epítome– las múltiples representaciones empíricas (llamadas también «conceptos», sólo que calificados éstos de «empíricos», cosa que en verdad es un hierro de madera), evitando pérdidas de tiempo y facilitando los negocios (algo que por desgracia no sabían los habitantes de Laputa, cuyo lenguaje era ostensivo, como nos cuenta Swift). Mas ese empirismo (en realidad, un mal idealismo que se desconoce a sí mismo) explica sólo en parte la pervivencia de la lógica; ésta tiene asegurado un puesto en la vida adulta también por el lado opuesto, *formal*: por ayudar a precisar las *relaciones* entre objetos (aquí es Leibniz el implícitamente mentado). Ahora bien, la consideración *formal* de esa lógica la conduce (en necesario aunque inesperado *pendant* con la consideración anterior) a un nuevo empirismo: en efecto, si ella es mera abstracción sin contenido, será entonces lo «presente» (*das Vorhandene*; típico término peyorativo en Hegel, pues mienta lo inmediato, lo supuestamente dado, sin más) el que mida desde fuera esas determinaciones y decida de su verdad, ya que las proposiciones lógicas (tan correctas como impotentes en punto a decir o contener verdad) se limitan a mostrar analíticamente la identidad (o más exactamente: la *igualdad*) o la diversidad (mejor: la *desigualdad*) de sujeto y predicado: en efecto, antes de los refinamientos de la lógica matemática ya Ploucquet, con cuyos *Fundamenta* se formó el joven Hegel en Tubinga, había reducido todas las proposiciones lógicas a esa vacua tautología[153], junto a la cual, pues, resultaba preciso añadir un chato *verificacionismo* (la verdad viene de la experiencia, o sea «de ahí fuera», *llenando* un envoltorio vacío, pero eso

153 *Fundamenta philosophiae speculativae*. Tubinga 1759. § 13: «Affirmatio est intellectio identitatis in subiecto et praedicato. Negatio est intellectio diversitatis in subiecto et praedicatio». Cf. *Sammlung der Schriften, welche den Logischen Calcul... betreffen*. Frankfurt/Leipzig 1766, p. 46: «Calculi enim characteribus usi abstrahunt a qualitatibus rerum et ipsis veritatibus obiectivis».

sí, muy exacto y unívoco): el necesario correlato (igual de indigente que su *relatum*) de la lógica formal.

Inmediatamente después introduce Hegel una precisión que podría llegar a confundir: dice que ese uso de las categorías ha sido denominado antes «lógica natural». Sin duda se trata de un *lapsus calami*. En el tercer párrafo había hablado de un «pensar natural» (12_{12}; que Hegel haga referencia a esto es conjetura a mi ver más probable que la propuesta por los editores *ad loc.*, a saber que Hegel se refiera a 10_{29}, donde se dice que al hombre le es natural lo Lógico, justo después de señalar las distintas relaciones entre categorías y lenguaje). Mas allí se identificaba tal pensar con lo «consabido». En ningún caso puede tratarse pues de la «lógica natural» en el sentido habitual de los manuales de lógica de ese tiempo (y, si se trata de autores neoescolásticos, con su *lumen naturale*, también del nuestro): una lógica supuestamente connatural al hombre, al igual que los Padres de la Iglesia hablaban –para salvar a los filósofos griegos– de *anima naturaliter christiana*. Pero me resulta difícil «digerir» lo implícito en esa tesis, a saber: que Hegel creyera en una «naturaleza humana» inmutable (como lo hicieran antes, en cambio, Hume o Kant): si hay algo propio de Hegel es precisamente la conexión entre *tiempo* y *lógos*. Por ello, propongo entender aquí esa referencia –siendo consciente de la audacia hermenéutica– en el sentido de una *temporalización* de la lógica natural: ésta correspondería al *uso consabido* de categorías propias de una época (siguiendo el ejemplo propuesto antes por Hegel: la lógica «natural» de la época leibnizo-wolffiana utilizaría el concepto de *fuerza* o, en su caso, de *inhesión*, como centro, mientras que la era goetheano-schellingiana haría lo propio con la *polaridad*).

Sea como fuere, lo importante es justamente cómo llevar a conciencia esa lógica natural o consabida. Las filosofías de la reflexión lo hacen asignando a las categorías lógicas la función de *medio* (de este modo pasa Hegel a la crítica del kantismo; el pasaje es paralelo al de la *Introducción* a la Fenomenología)[154]. Se introduce así ahora un tema capital en esa época: la relación entre *psicología* y *lógica*. En primer lugar, se dilucida aquélla como una conexión del *yo* con sus representaciones mentales; la alternativa sería que, o bien el *yo* consiste en un cúmulo de representaciones (Condillac), o bien está al servicio de ellas (Hume). En ambos casos se trata de particularidades enfrentadas, según se aprecia cuando viene en cambio considerado el Yo (en cuanto autoconciencia) como *universalidad* (tal es la posición de Kant y Fichte). Esta última consideración cambia por entero la perspectiva, pues la relación se da ahora entre dos

154 *Phä. Einl.* 9: 53_{18-23}.

universales, a saber: la región lógica del Yo y las puras determinidades lógicas. Es claro que ambas *resultan* ser lo mismo: pues el *yo* (el Yo vacío de la representación) no puede servirse de las formas del pensar: son ellas las que le dan fuste y sentido. Estas formas, consideradas como *conceptos* de las cosas, constituyen la esencia de éstas. Tenemos así al pronto enfrentados *conceptus subiectivus et obiectivus*. Así comienza la lógica y metafísica modernas, con Suárez. El kantismo lleva al paroxismo esta distinción y acaba por disolverla, para Hegel (y para muchos otros, desde la ya citada objeción de Jacobi sobre el *no-lugar* de la cosa en sí en el sistema). En efecto, no podemos decir que la verdad se da en la coincidencia de nuestros pensamientos con la Cosa (*Sache*), porque para nosotros, hombres (una expresión cara a Kant), la Cosa *es* ya el concepto o complexión de conceptos que nosotros tenemos de ella. Lo demás es = X, la cosa en sí: algo no sólo desconocido, sino absurdo, en el sentido griego de *átopon*: algo que no ha lugar.

A continuación, procede Hegel a plantear una aguda crítica al kantismo (en verdad, a una versión aguada de éste), a saber: si aceptamos que la filosofía trascendental («los pensamientos») sirve de medio entre la psicología («nosotros») y la ontología («las Cosas»), entonces hay que concluir que esas Cosas son un mero *ens rationis*: el producto (más bien residuo) de la abstracción completa. De ello se sigue, entonces, que la supuesta Cosa-en-sí no es sino la esfera del pensamiento mismo, considerado éste en su vacía formalidad como «espacio lógico». Es inútil pretender aquí dar la razón a Hegel o Kant: de hecho, este último concede en el *Opus postumum* (desconocido hasta el siglo xx) que: «La cosa en sí es un ente de razón (*ens rationis*) de la conexión de este todo múltiple con la unidad, en orden a la cual el sujeto se constituye a sí mismo»[155]. Pero Kant distingue cuidadosamente entre *ens rationis ratiocinatae* (con función heurística y regulativa) *et ens rationis ratiocinantis* (producto espúreo de una subrepción), aunque ciertamente el resultado de la abstracción completa sería para él la Cosa en sí, que, si nos volvemos ahora a la *Crítica*, debiera coincidir *per absurdum* con el del *ens realissimum*: el concepto de un solo ser[156]. Es esa unión imposible entre el espacio lógico universal (la *omnimoda determinatio*) y el singular absoluto (cuyo predicado es el puro ser, sin más) lo que Kant

155 XXII, 414 (en mi ed., p. 521).

156 *KrV*. A 576/B 604: «Pero igualmente se representa mediante esa posesión completa de realidad (la *omnitudo realitatis*, F.D.) el concepto de una *cosa en sí misma* como omnímodamente determinada. El concepto de *ens realissimum* es el de un ser singular, ya que en su determinación se encuentra un predicado de entre todos los predicados posibles contrapuestos, a saber el de ser sin más».

rechaza como «mera invención» (*blosse Erdichtung*)[157]: la conjunción fingida de todas nuestras ideas (determinaciones del pensar, en términos hegelianos) en un solo y único ser.

Pues bien, con todo rigor puede decirse que el intento de la *Lógica* hegeliana es justamente demostrar lo que Kant tiene por imposible (es por otra parte altamente interesante notar cómo para Kant, al final de su vida, el concepto leibnizo-wolffiano de *existentia omnimoda determinatio* alcanza una función capital[158]). Mas ante todo hay que reconocer, en buena justicia, que Hegel desfigura por entero la intención de Kant. Es verdad que éste exige que en los juicios sintéticos a priori se dé un *tercero* que funcione como síntesis de los dos conceptos (dejemos aparte lo legítimo que sea el denominar «concepto» al sujeto de un juicio sintético). Mas, para empezar, ese tercero es un *medium*, esto es el elemento en que se disuelve la autonomía de los extremos. Así, Kant habla al respecto: de «complexión (*Inbegriff*) en la que todas nuestras representaciones están contenidas»[159], mientras que Hegel «traduce» así *pro domo*: «las determinaciones del pensar [...] son la complexión (*Complex*) de aquellos conceptos (los de las cosas, F.D.)» (14_{17}). Ahora bien, el hecho de que Hegel vierta aquí *Inbegriff* por *Complex* (un neologismo que, de hecho, significa lo mismo) y que critique el que, según Kant (tácitamente citado), esas formas estén a nuestro servicio, cuando más bien ha de ser al contrario, todo ello –digo– no debiera hacer que se pierda de vista lo aquí esencial, a saber: que un *medium* o elemento no es desde luego un «término medio» (*Mitte*) y, sobre todo, que ese *Inbegriff* es en Kant el sentido interno y su forma *a priori*: el *tiempo*, mientras que el término *Complex* se refiere en Hegel a los pensamientos, e.d. a las determinaciones *lógicas*.

Esa concepción hegeliana: la *complexión* como concepto *lógico*, revela un cambio de rumbo capital respecto al kantismo. En efecto, nuestra vinculación con las cosas –la complexión que nosotros por así decir les proponemos para que *nuestro* sentido les confiera sentido y ámbito– es para Kant el tiempo, no los pensamientos. Es por lo demás innecesario insistir en que ese *medium* no es *terminus medius* ni *conceptus* o *Begriff* (quizá se haya dejado llevar Hegel por la confundente denominación kantiana: *Inbegriff*); por tanto, jamás podría verse el juicio sintético como una imperfecta presentación comprimida (sintética,

157 *KrV*. A 580/B 608.

158 *Vid*. nota 55 al capítulo primero de mi edición de *Opus postumum*. Cf. también Peter Rohs. *Das Prinzip der durchgängigen Bestimmung aller Seiende*. KANT-STUDIEN 69 (1978) 170-180.

159 *KrV*. A 155/B 194: «Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind».

nunca mejor dicho) del silogismo, que es la manifiesta intención de Hegel.

6.5. *El pulso de la vida lógica*

El quinto párrafo debe leerse como prolongación (y, en cuanto prolegómeno a la lógica, como transposición) de la «introducción» al capítulo IV de la *Fenomenología*. Y es «lógico» que así sea: allí aparecía el concepto de *vida* a partir de la interiorización del «en-sí» (*Ansich*), aparecido al pronto como «resultado *general* de la relación del entendimiento con lo interno de las cosas»[160]. En nuestro pasaje, el *prius* de las cosas, su *alma*, surge tras la crítica del kantismo (que, como hemos visto, Hegel querría hacer pasar *pro domo* por una «autocrítica» del mismo). Recordemos de nuevo cuán esclarecedora es la «traducción» que hacia el final del cuarto párrafo acaba de hacer Hegel, al hablar de los «pensamientos» [lo interno] como un término medio entre nosotros [el entendimiento] y la Cosas [las cosas]» (14_{28}).

Esto, por lo que hace al presupuesto fenomenológico. Por otra parte, el párrafo anticipa el tratamiento lógico de la *determinación*: ésta, atribuida a un sujeto *en* el que *in*hiere, es vista como su *Ansich* o su interior; pero justo por acceder a él, por ser accidente suyo[161], no brota de él como resultado, sino que es vista por él como una imposición: «*Se tiene la opinión de haber dicho algo elevado con el* [término] *en sí, igual que con lo interno; pero lo que algo es solamente en sí es también* [algo] *que se limita a estar en él (an ihm)*»[162]. Como se ve por la cursiva, este texto se encuentra sólo en la segunda edición, lo cual refuerza aún más mi propuesta de fundamentación lógica del párrafo quinto del prólogo de esa misma edición.

Lo que a Hegel le importa a este respecto es rebatir la incognoscibilidad de la famosa cosa *an sich*, distinguiendo acepciones de esa partícula; algo que, por otra parte, el propio Kant había hecho ya (con cierta inconsecuencia, es verdad). Así, al tratar del doble sentido de «absoluto», Kant diferencia entre lo que «es *posible* en todo respecto (*Beziehung*)», o sea: lo más que cabe decir de la posibilidad de una cosa, por un lado, y la mera indicación de que algo valga de una cosa *internamente*, considerada su mera posibilidad «en sí

160 *Phä.* 9: $104_{38\text{-}39}$.

161 Aristóteles conocía ya este carácter paradójico de la determinación esencial, en cuanto algo ac- o in-cidental que sin embargo lo es de suyo: los *symbebékota kath'autó* (cf. *De partibus animalium* I,3; 643a27s.).

162 *WdL.* 21: 108_{21}. Hegel continúa (lín. 22): «*en sí es una determinación que no es más que abstracta y, por ende, ella misma exterior*».

misma» (*an sich selbst*): eso es, según Kant, lo menos que puede decirse de un objeto[163]. Tal es justamente el punto sobre el que incide ahora la argumentación hegeliana. En primer lugar, y desde la perspectiva de la lógica natural (Hegel recuerda –esta vez correctamente– que ya ha hablado de ella; *vid.* en efecto 12_{29}), la conciencia tiene ante sí *contenidos* (las «cosas»); las formas del pensar están en (*an*) el contenido, lo determinan, pero lo hacen –diríamos– exteriormente. Todos nosotros, cuando «bajamos la guardia» hegeliana, creemos que a la cosa, sea cual fuere, le da igual que nosotros pensemos o no en ella, la cual existe (o no) de manera por completo indiferente a nuestro pensamiento. Sólo que en segundo lugar, y ahora desde la perspectiva de la naturaleza de la cosa (Hegel remite igualmente a un pasaje anterior: $14_{13\text{-}15}$), la *vida* lógica *aparece* (enfatizo por mi parte la carga *fenomenológica* del verbo: Hegel habla de «aparecer» y «manifestación») siempre, como si dijéramos, *a tergo*: pues es obvio que *lo menos que puede decirse de algo* es ... su propia identidad como *tal algo*, e.d. su *esencia*: lo que él ya de siempre era, el *tò ti en éinai* aristotélico. Hegel alude inmediatamente después al «basamento» (*Grundlage: hypokeímenon*). Y ese basamento no es ya forma en (*an*) un contenido, sino que es el contenido mismo de verdad (en patente *alusión a la doctrina* aristotélica del sujeto como aquello de lo que cabe predicar todo, pero que a su vez no puede servir de predicado[164]; por eso duda Hegel de que ese basamento pueda ser considerado como predicado).

Ahora, el problema se desplaza. Primero, el individuo (*tóde ti, prôte ousía*) veía como imposición externa aquello que justamente constituía su interior: el *Ansich* (*mutatis mutandis*, la *deútera ousía*). Ahora es el «en sí» el que funciona como sujeto de *inhesión* de otras determinidades (que están *en* él, como Kant apuntó ya[165]), y *en* el que se da a la vez la *subsunción* de las cosas *bajo* el concepto[166]. Ese basamento es el mismo para el *conceptus subiectivus* y el *obiectivus*,

163 *KrV*. A 324/B 381.

164 *Cat*. 5; 1b11-14.

165 *Vid. KrV*. A 578/B 606: «Toda la multiplicidad de las cosas no es sino un modo igual de polifacético de restringir el concepto de realidad (*Realität*) suprema, que es el sustrato común de ellas, del modo modo que todas las figuras son posibles únicamente como los diversos modos de restringir el espacio infinito».

166 La distinción «bajo / en» (*unter/in*) divide la lógica habitual en una consideración *extensional* y otra *intensional*. Una clara dilucidación de ambos términos se halla en el kantiano L.H. Jakob, *Grundriss der allgemeinen Logik*. Halle, 1794 (3., umgearb. Auflage): § 116; p. 52. Jakob señala que la *esfera* o *extensión* (*Umfang*) del concepto alude a las representaciones que éste tiene *bajo* sí (los «elementos» de un conjunto). La *intensión* o contenido (*Inhalt*) del concepto alude en cambio a las representaciones que éste comprehende *en* sí como

y ocupa el lugar y función que en Kant tenía el tiempo (como antes hemos señalado). Y es fenomenológicamente justo (no se trata de una mera metáfora) que Hegel lo denomine *pulso vital*; ésa es exactamente la figura de la conciencia llamada «vida» en 1807: el «fluido universal» que el *Ansich* es[167].

Una vez centrado exactamente el punto: el *Ansich* como vida, y no meramente como *quasi nihil*, como lo menos que puede decirse de algo, rozando ya lo inefable (Kant), se sigue una primera y provisional descripción de la tarea del libro *Ciencia de la lógica*: a saber, llevar a *consciencia* (para empezar, a la del lector) esa naturaleza, el Concepto *puro*, o sea lo *inconsciente* (no en reducir lo inconsciente a algo consciente, lo no sabido a algo *consabido*: eso es precisamente lo que hace o cree hacer el entendimiento, cayendo por ende en contradicciones). Dicho sea provocativamente: la tarea consiste en llevar a conciencia el *factum* de que *hay* lo Inconsciente (Kant lo llamaba «ello»: *Es, id*[168]). Lo

---

partes suyas (*vid.* nota anterior), como sus *notas (Merkmale)*. Por su parte, es obvio que Hegel jamás aceptaría una lógica extensional, si con ello se entiende –según lo habitual– una referencia o aplicación *exterior* de conceptos *a* cosas. De ahí su lucha contra la matematización de la lógica.

167 *Phä*. 9: $106_{15\text{-}16}$: «El simple fluido universal es el *en sí*, y la diferencia de las configuraciones (*Gestalten*), lo *otro*». Ese «otro» es la diferencia mentada en nuestro texto: en el caso de la vida, el cuerpo, o sea una realidad relativa. Cf. también 9: $107_{4\text{-}10}$: «Esta entera circulación constituye la vida [...] el Todo que se conserva sencillamente a sí mismo en el movimiento de desarrollarse y de disolver su desarrollo».

168 *KrV*. A 346/B 404: «Por este Yo, o Él o Ello (la cosa) que piensa no viene representado sino un sujeto trascendental de los pensamientos = X [...] *algo de lo cual nunca podremos tener* el más mínimo concepto por separado». Paradójicamente, pero dándole la vuelta al argumento, Hegel estaría de acuerdo con eso de que no podemos tener concepto de la «cosa que piensa»: la *res cogitans* o la sustancia que es sujeto, porque *ella misma es el Concepto*. La *Lógica* lleva a conciencia el hecho de que aquello por lo que pensamos no puede ser a su vez pensado, si por tal entendemos: «tener de ello una representación». Por lo demás, los puntos de conexión –y controversia– con Kant son abundantes en el prólogo. La alusión al alma, p.e. (15_{22}: «el basamento más profundo es de por sí el alma, el concepto puro, que es lo más íntimo de los objetos, su simple pulso vital»), debe tomarse en sentido literal, y no como una licencia poética. De hecho, también Kant habla «del sujeto o alma» (*des Subjects oder der Seele: KrV*. A 406/B 432), retransmitiendo así la concepción aristotélica tradicional (y a ella se remite Hegel, con mayor fuerza aún). Así, *Kant repite casi literalmente el* famoso pasaje de las *Categorías* (cf. *supra*, nota 164), sólo que aplicándolo al Yo: «Ahora bien, en todo nuestro pensar el *Yo es el sujeto*, en el que inhieren pensamientos sólo como determinaciones suyas, de modo que este Yo no puede ser empleado como determinación de otra cosa» (A 349; aquí, el sujeto es considerado como *ousía*, pues; cf. el pasaje paralelo en B 407: «En el pensar, Yo puedo venir considerado en todo caso como *sujeto* y no como un mero predicado, que es algo dependiente del pensar». Dentro de esta «comunidad de base» aristotélica, la controversia entre Kant y Hegel se establece exactamente en el siguiente punto: Hegel pretende escapar del primer paralogismo (que el Yo pensante o «alma» sea *sustancia*), identificando (una identificación que se entrega dialécticamente

que ocurre es que, a la inversa de Freud, lo inconsciente es justamente lo *Lógico*. Es obvio: Hegel es kantiano, no freudiano. A él le interesa el *id*, mas concebido como «la cosa que piensa». Lo interesante es que en el fondo, y tras este cúmulo de precisiones, *nosotros* empezamos a comprender ahora que tal tarea estaba ya *mentada* (como si dijéramos, *sans le savoir*) en la definición habitual de la lógica común. Por ejemplo, atiéndase a este pasaje de la *Lógica de Port-Royal*: «La lógica es el arte de conducir bien la propia razón en el conocimiento de las cosas [...] Este arte no consiste en hallar el medio de hacer esas operaciones, ya que la naturaleza sola nos proporciona tal cosa al conferirnos razón, sino en *reflexionar sobre lo que la naturaleza nos hace hacer*»[169].

Sólo después de estas consideraciones cabe alcanzar, espero, una justa visión de las relaciones entre lo psicológico (*sensu hegeliano*, el Espíritu subjetivo) y lo Lógico. A saber: las filosofías de la conciencia establecían tales rela-

---

como resultado) la *naturaleza lógica* (el *conceptus obiectivus*: «lo de verdad permanente y sustancial en la variedad y contingencia del aparecer y de la efímera manifestación externa, [...] el concepto de la Cosa»: $15_{8\text{-}9}$) y el *yo* o *alma* (*conceptus subiectivus*). (Advierto, de paso, que por lo general las citas del Prólogo a la 2ª ed. se reproducen en escritura regular, no en cursiva, como en cambio se hace en la traducción para indicar que un texto pertenece sólo a una de las ediciones de la *Lógica del ser*. Aquí, esa distinción no tendría mucho sentido, y se confundiría con el «subrayado» de otros términos).– En el pasaje paralelo de *Phä*. (la «introducción» del capítulo IV), Hegel alude al «puro movimiento rotatorio» de la *esencia* «como el hecho de estar asumida (*Aufgehobenseyn*) toda diferencia» (9: 105_{15}). El eje rotatorio es el *yo*; sólo que Hegel no deja que giren libremente los accidentes en torno a ese sustrato, sino que éstos son incesantemente asumidos por él y vv.: ellos viven de la «ingestión» constante de esa esencia: «lo que viene devorado es la esencia» (9: 106_{21}). La continua referencia del prólogo a la *Fenomenología* y a la *KrV*. se explica muy bien recordando que él se limita a proporcionar una: «representación general del sentido del conocer lógico, que es lo que de antemano se le pide a una tal representación acerca de una ciencia antes de entrar en ella» ($12_{15\text{-}16}$). También es digno de nota que la *Fenomenología* (al igual que la *Crítica* en Kant) sea vista por Hegel como *kathartikón* o *medicina mentis* (como quería serlo por su parte el *Grundriss* de Bardili, de 1800, pero contra los kantianos), ya que tiene por tarea refutar «los errores que, por obstruir el acceso a la filosofía, tienen que ser apartados con anterioridad a ésta» (*WdL* 11: $17_{8\text{-}9}$). Adviértase, por último, que la doctrina kantiana es considerada por Hegel, literalmente, como fenomenología, sin llegar aún a ser filosofía (lo cual implica a su vez una profunda autocrítica: volviendo en efecto el argumento, ¡entonces tampoco la propia *Fenomenología* de 1807 debería ser considerada como filosofía!): *Enz*. § 415, Obs.: «La filosofía kantiana puede venir considerada del modo más preciso [así]: que ella ha captado al espíritu como conciencia, conteniendo enteramente sólo determinaciones de la fenomenología, no de la filosofía del mismo [del espíritu]» (*W*. 10, 202).

169 [Antoine Arnauld et Pierre Nicole] *La logique et l'Art de Penser, contenant outre les Regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*. Paris 1662 (Reimpr.). Hrg. B. Baron von Freytag Löringhoff / H.E. Brekle. Stuttgart 1965), p. 23 s.; subr. mío.

ciones como si hubiera un hiato entre el *Ansich* (del cual se decía no saber nada, pero a partir del cual se desplegaba el aparato trascendental: la tabla categorial[170]) y lo realmente efectivo (*das Wirkliche*). El medio kantiano era justamente un *medium* de disolución: el tiempo, como hemos visto. El medio hegeliano es en cambio el *término medio* del silogismo: al pronto, ciertamente disolución universal[171]. Mas luego aparecerá (el paralelismo con nuestro texto es patente) como *autoconciencia* (aquí: «saberse a sí mismo del espíritu»), entendida como *concepto del espíritu* (en nuestro texto: «él es esencialmente conciencia»). De este modo, elevar las categorías –al pronto formales y separadas de las cosas– a libertad y verdad es la tarea de la lógica (en el texto paralelo de la *Fenomenología*: pasar de «la noche vacía del más allá suprasensible» –la *Cosa en sí* inefable– «al día espiritual del presente»[172]). Sólo que Hegel añade significativamente que esa tarea es «más alta» (se entiende: más alta que la de la lógica trascendental, que establecía la relación-diferencia entre el *en-sí* y lo *realmente efectivo*; pero también más alta que la de la *Fenomenología*, pues en ésta el saberse del espíritu era *para* la conciencia y estaba *en* ésta, pero sin ser aún *en y para sí*).

6.6. *El inicio exterior de la ciencia*

El sexto párrafo describe las relaciones *epocales* en las que se inscribe el inicio *histórico* (es decir, exterior y narrativamente representado) de la ciencia. Es verdad que *sin* tal inicio (Hegle habla de «condición» para el conocimiento de veras) no habría habido *Ciencia de la lógica*. Uno de los cometidos de ésta (y desde luego –y sobre todo– de la Fenomenología) es, como hemos visto, el de la purificación y enderezamiento de lo fallido: éste, pues, con su manquedad, exige y requiere la acción de la Filosofía (tal es justamente la *Not der Zeit*, que produce por reacción *das Bedürfniss der Philosophie*). Mas tras este reconocimiento (Hegel alude a $12_{18\text{-}24}$) aparece la crítica, destinada a probar lo absurdo

170 Hegel identifica el entendimiento y la cosa en sí (cosa que a Kant le habría llenado de estupor, supongo): «Si [las categorías kantianas] no pueden ser determinaciones de la cosa en sí, menos aún pueden ser determinaciones del entendimiento, al cual debiera concedérsele por lo menos la dignidad de cosa en sí» (*WdL.* 11: $18_{26\text{-}28}$).

171 *Phä.* 9: $106_{24\text{-}25}$: «la *unidad* consigo misma que ella se da es precisamente la *fluidez* de las diferencias, o sea la *disolución universal*».

172 *Ibid.* 108_{39}-109_{3}. Son las palabras finales de la «Introducción» al capítulo IV de la *Fenomenología*, con la cual posiblemente debía acabar la obra, según el plan primitivo (de hecho, ha sido reducida a esos límites en el resumen enciclopédico). De ahí el paralelismo programático con la *Lógica*.

del hiato, propio del proceder *representativo*, a saber: que las determinaciones del pensar (las «categorías») sean *entendidas* como diversas de la estofa, estando sin embargo en (*an*) ella. El *télos* de la lógica (la *verdad*) choca así con el inicio *mentado*, y hace urgente su corrección. Hegel distingue al respecto entre fin del Todo y final (*Ende*) de cada determinación. Tal final aparece cuando salta a la vista que esas formas están asociadas (*vergesellschaftet*) con lo finito. Ésta es todavía, con todo, también una reflexión exterior (*äusserlich*). Tarea de la Lógica será, en cambio, mostrar que esa finitud es esencialmente inherente a cada categoría, precisamente por presentarse al pronto de forma aislada y como teniendo valor y sentido de suyo. Dar cuenta de esa finitud *íntima* (procedente de la comparación inmanente de cada término con el sistema entero, no de una presunta verificación con algo empírico) es tarea lógica de la *reflexión externa* (*äussern*).

Lo ridículo empero del formalismo vacío está ya históricamente *indicado* por el surgimiento contrario del *inmediatismo* (p.e. en Jacobi); mas como Hegel habla aquí del instinto de la sana razón, bien puede tratarse del empirismo[173], cuya consecuencia extrema, su *Vollendung*, es justamente Jacobi. Un tratamiento paralelo puede encontrarse en la tercera actitud (*Stellung*) del pensamiento ante la objetividad)[174]. En efecto, la reducción leibniziana (y más aún: ploucquetiana) de la lógica a un conjunto de tautologías, regidas por el principio de identidad (abstracta)[175], habrían dado pie a la crítica de los empiristas; crítica justa en parte, aunque también el empirismo se extenúe en la búsqueda incesante de singularidades siempre nuevas, ignorando la lógica *natural* que subyace a ese esfuerzo[176].

En general, formalismo y empirismo forman los extremos de una misma opinión: cada uno se basa *quiasmáticamente* en el otro, *sans le savoir*. De ahí la

173 Hegel habla del «instinto de la sana razón» (16_{18-19}). Es pues probable que se refiera aquí más bien al empirismo «científico» propio de la Modernidad, opuesto al formalismo escolástico (piénsese p.e. en Bacon). En efecto, en el capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*, dedicado a la razón se alude a: «Este instinto incesante, inquieto» (9: 139_{29-30}).

174 *Enz.* § 62, Obs.: «Jacobi ha tenido especialmente en cuenta los espléndidos logros de las ciencias relativas a la naturaleza (las *sciences exactes*), en el conocimiento de las fuerzas y leyes naturales» (*W.* 8, 149).

175 *Vid.* un pasaje paralelo sobre el *A* = *A*, *alles Eins* en *Vor. Phä.* 9: 17_{24-25}.

176 Tal es el «el claro mundo de las flores» (11: 6_{11}) del que se burla Hegel, y que impulsa a establecer divisiones continuas de lo universal, cosa que «cabe atribuir a un i n s t i n t o de la razón» (12: 219_{23}). Lo que el empirista ignora es que su obsesión por buscar particularidades se basa en «la proposición tautológica de que todas las especies deben estar c o m p l e t a m e n t e enumeradas» (12: 218_{21}), e.d. en la inducción «completa». *Vid* también *Phä.* 9: 139-140.

equiparación entre ambos, establecida por Hegel al final del párrafo: si injusto es burlarse sin más de las reglas de inferencia (ellas formarán el silogismo del estar, o *exterior*, cuya corrección inmanente elevará el silogismo al punto más alto de la subjetividad –de la lógica formal–, transfigurada en Hegel), justo es en cambio denunciar su vaciedad, como medios sofísticos (pues que la neutralidad y asepsia de la ciencia, tan alabada entonces –y aun ahora– puede servir a fines nocivos). La alusión final del párrafo (la supuesta imposibilidad de presentar la verdad religiosa silogísticamente) prueba desde luego la cercanía entre el empirismo y el fideísmo de Jacobi, según nuestra hipótesis. Es evidente que Hegel *ya* no cree (contrariamente a su posición en el *Systemfragment* de 1800) en esa imposibilidad. Mas tampoco aceptará las reglas transmitidas por la tradición, sino que será preciso primero desentrañar su interna dialéctica.

6.7. Una nueva revolución copernicana

Tras la crítica anterior a empirismo y formalismo se halla Hegel en disposición de establecer su propia doctrina, la cual no sería ya un punto de vista particular (*Gesichtspunkt*), sino el superior nivel o punto de estancia (*Standpunkt*) desde el cual juzgar lo anterior, mas no externamente, sino por haber resultado dialécticamente de ello. Muy significativo al respecto es el modo de expresión: Hegel no dice que esa manera empirista-inmediatista sea falsa (él no cree en la ultimidad de una lógica binaria), sino que es incompleta y debe por ende ser complementada (*ergänzt*). Es la unilateralidad de la concepción lo que debe ser corregido. Mas –como se acaba de apuntar– *no* desde fuera, por una reflexión nuestra. Es la Cosa misma la que *de suyo se muestra* en plenitud, corrigiendo la perspectiva anterior. Esta plenitud consiste, *no en darle* contenido a la forma lógica, sino en *ver* el contenido ya de siempre presente en ella y oscurecido por la atención a lo sensible. Naturalmente, en este caso se afirma tal cosa propedéuticamante (Hegel adelanta un cauto adverbio temporal: «Pronto»: 178). Sólo el desarrollo de la *Lógica de la esencia* podrá probar la identidad dialéctica de forma y contenido.

Más interesante es la posición paralela que en este texto alcanza (a la mitad del Prólogo a la segunda edición) la «revolución» hegeliana: *introducción del contenido* (con lo que el centro no son ya las cosas ni el Yo, sino la Cosa, e.d. el Concepto). La referencia –y desafío– es clara: también en medio de un Prólogo a una segunda edición (el de la *Crítica de la razón pura*) había establecido Kant una «revolución del modo de pensar» (*Revolution der Denkart*): el giro copernicano[177]. Es verdad que el audaz paso hegeliano (que bien podría

177 *KrV*. B XVI: «los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento».

verse más bien como un restablecimiento de la posición griega, tras los extremos modernos del racionalismo y el empirismo) había sido ya de algún modo adelantado por Fichte. Mas éste habla de concordancia y determinación recíproca de forma y contenido en la *Wissenschaftslehre*[178], no de identificación de ambos respectos. Se trata ahora de atender a la transformación recíproca del significado de esos extremos. Por eso, y contra Kant, Hegel no presenta su revolución lógica como una hipótesis subjetiva, propuesta pragmáticamente para atender luego a las consecuencias (repárese en el estilo expresivo: «Ensáyese por una vez [...] que aceptemos» (*Man versuche es ... einmal*», «*dass wir annehmen*»[179]), sino como el *resultado* de la experiencia del pensar históricamente acaecido: por un lado, el quiasmo empirismo/universalidad (Hegel recuerda la «abreviatura» berkeleyana que había tratado en $13_{19\text{-}22}$), mediante el cual, lo tomado en apariencia como mero y cómodo signo «representativo» se muestra en realidad como *negado determinadamente* por cada una de las representaciones en cuyo lugar debiera estar (y esa negación constituye su *contenido*[180]); por otro lado, igual que todo hombre lo es por ser «hombre» (es el *prius* del que Hegel habla en $15_{11\text{-}13}$), así algo es considerado como concepto sólo por la determinación que hay *en* él: la determinación «concepto», cuya determinidad (aquello por lo que un concepto *se distingue* de los demás) es justamente su contenido: un momento *del* concepto. P.e.: el *concepto* de sustancia es lo que toda sustancia *tiene de* concepto. El concepto de *sustancia* es la determinidad por la que un concepto se distingue de otros. Lo primero es la forma, lo segundo el contenido. Ambos son momentos constitutivos del Concepto, que es único: la Cosa, ya no solamente *en sí*, sino también *para sí* (no es que *nosotros* lo concibamos como siendo ella de por sí —como en Spinoza[181]; es que

178 *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannte Philosophie* (1794). *GA*. 1/2, 49: «Esta forma puede adecuarse sólo a ese contenido genuino, y éste lo puede sólo a aquella forma; toda otra forma de este contenido genuino suprime la proposición misma y, con ella, todo saber, y todo otro contenido genuino para esta forma suprime igualmente la proposición misma y, con ella, todo saber». Fichte procede pues como si se tratara de dos «cosas». Cf. igualmente 1/2, 66: «En la Doctrina de la ciencia jamás está separada la forma del contenido genuino, o éste de aquélla; en cada una de sus proposiciones están ambos íntimamente unificados».

179 *KrV*. B XVI.

180 Recuérdese la definición lógica de «contenido»: comprehensión *en* un concepto de todas sus notas, cada una de las cuales lo determina; e.d., niega que sea una cualquiera de ellas —lo *distingue* de ellas— a la vez que él determina cada una de ellas como partes.

181 B. de Spinoza, *R. Descartes Principiorum philosophicae pars I et II*.; I, Def. 2 (*Opera*, ed. Gebhardt. Heidelberg 1923; I, 149: «Ideae nominem intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum». Cf. también *Ethica II*, Def. 3 (*Opera*: II, 84s.): «Per ideam intelligo mentis concep-

el Concepto se concibe a sí mismo en el sentido literal y biológico del término, del que sería conveniente desterrásemos toda resonancia psicológica). Sólo la *Cosa* en y *para sí* es la verdad, que no está en lugar de nada ni a nada representa (tampoco, pues, al Yo). Hay aquí una sutil y radical modificación del sujeto trascendental kantiano. El *lógos no* es la cosa que piensa, sino la Cosa, que *se* piensa. Todo lo demás es de verdad, mas no la verdad; es «sustantivo» (o sea, portador del nombre de las cosas), no la sustancia.

Ahora, el Prólogo se revela, en su centro cordial, como una paráfrasis de Heráclito. Todo él estaba destinado a *narrar* las razones de que no se escucharan opiniones sobre cosas sino que se atendiera abnegadamente al *logos* mismo[182]. Es verdad que éste no ha sido propuesto heurísticamente, sino que se ha dado de suyo como resultado. Mas este resultado es, al pronto, puramente *histórico*. Es un hecho que la miseria entrecruzada de empirismo y formalismo vacío ha despertado la especulación idealista. El prólogo no puede dar en cambio *razón* de este hecho, e.d. no puede aceptarlo como tal hecho y llevarlo a conciencia como Concepto en y para sí. Puede establecer en cambio la jerarquía: *lógos*, determinaciones del pensar, representaciones, nombres, cosas. La *Lógica* tratará *temáticamente* sólo de los dos primeros; mas ha de ser *leída*, y está materializada en varios libros. Estas *inscripciones* materiales son advertencia constante contra toda «huida hacia el concepto» (en realidad, una mísera representación abstracta cuando se hace justamente *abstracción* de aquello que él niega-y-determina). Contra la creencia del individuo de ser para sí, aislado (creencia que proyecta además sobre el «mundo externo» presupuesto), tarea de la *Lógica* es probar inmanentemente la finitud de las determinaciones del pensar: su ser-para-otro (para las demás determinaciones, y para el sistema). Ése es su destino, y también su Concepto. *La Lógica no dice otra cosa que esto*, a saber que todo lo que es decible es *eo ipso* finito y que *sólo el Decir mismo es infinito*. Mas el *dictum* se expone y recoge *en* una conciencia (la del autor-lector de la *Lógica*).

El hiato permanece. El libro *Ciencia de la lógica* presenta materialmente (en cuanto *Vortrag* de la *exposición o Darstellung*) la *deriva* de ese hiato. Tal es lo que Hegel entiende por *reconstrucción* de las determinaciones del entendimiento. Las filosofías de la reflexión las consideraban como un *tercer* mundo,

---

tum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. [...] conceptus actionem mentis exprimere videtur».

182 Heráclito, DK 22 B 50: «no escuchándome a mí, sino al lógos, es sabio convenir (*homologein*) en que todo es uno (*hén pánta einai*)».

un medio entre la estofa empírica y el contenido genuino (*Gehalt*) de la metafísica (tan deseado y necesario como incognoscible: el contenido *trascendental*). Contra ese tercer término se alza Hegel, viendo como tarea de la lógica (el verbo utilizado está en tiempo futuro) la reconstrucción de aquellas formas-contenido. ¿Qué quiere decir con ello? En primer lugar, que los «conceptos» familiares, consabidos y usados inconscientemente (irreflexivamente) en la experiencia, las ciencias y la filosofía, deben ser *fluidificados*: su significado fijo debe dirimirse en el *movimiento* que establece sus relaciones con las demás determinaciones. En segundo lugar, ese movimiento debe ser circularmente inscrito en el sistema único, en la estructura resultante de las negaciones determinadas de cada categoría. Esa inscripción funciona ahora como *norma* y regla de medida respecto a lo que es, o no, lógico. En tercer lugar, el sistema inscrito ha de ser desplegado como constitutivo absoluto del *pensar* mismo del que procede.

A este respecto, el primer momento puede ser denominado *análisis*, *regressus*; el segundo, *construcción intrasistemática*; el tercero, *síntesis* o *proceso*. Los tres movimientos, en su unidad, son denominados aquí *reconstrucción*, en un sentido que bien podríamos llamar *prologal* o, incluso, fenomenológico *sensu lato*: se trata de hacer consciente lo que ya de siempre opera en la realidad y en la mente. O si se quiere, se trata en una palabra de *pensar objetivamente*[183], enfatizando con igual fuerza cada término. No se trata de borrar lo exterior, la realidad, sino de pensar qué *signifique* «exterior» y «realidad». La diferencia con el *Abbau* de Heidegger y la *déconstruction* derridiana no es, tras estas precisiones, tan distinta de la *Reconstruktion* hegeliana como *prima facie* parece[184].

183 *Enz.* § 25: «La expresión *pensamientos objetivos* designa la *verdad*, la cual debe ser el *objeto* absoluto, no meramente la *meta* de la filosofía» (*W.* 8, 91).

184 Remito al respecto a mi artículo *Gewebe und Nachklang –Diskurs und Rekurs bei Hegel und Heidegger*. (En *Streuung und Bildung*. Schriftliche Vorlage des Zweiten Deutsch-Französischen Philosophie-Colloquiums. Berlin 1987, pp. 158-163). En la *Einleitung zur Geschichte der Philosophie* «reconstruida» por Hoffmeister (Phil. Bibl. 166, p. 61) afirma Hegel que el trabajo del espíritu estriba en regresar, partiendo del estar inmediato y la «dichosa vida natural» (*glücklichen Naturleben*), a la noche y soledad de la autoconciencia: se trata de *reconstruir* «de manera pensante» (*denkend*), con la fuerza y potencia de la autoconciencia, la realidad efectiva y la intuición, que estaban separadas (*abgetrennt*) de ella.

6.8. La plasticidad de lo Lógico

El largo y denso párrafo (culminación del Prólogo, ya que el corto párrafo noveno oficia de coda) está presidido por la metáfora de la *plasticidad*, que articula dos momentos: la plasticidad del decir o escribir (*Vortrag*), la plasticidad del escuchar (o leer). Una complicada aparición de lo «material» o «natural» hace aquí su aparición.

Procede en primer lugar resumir el sentido del párrafo, para establecer luego las necesarias referencias a lo *plástico*. Las frases introductorias ($18_{4\text{-}19}$) están regidas por verbos en potencial. Se apunta pues a una discrepancia entre lo que debiera ser (la *Darstellung* en cuanto exposición del objeto en y para sí) y lo que es (el *Vortrag*), en cuanto discurso material: lo hablado o escrito[185]). La cadena se ve rota por la irrupción de esta presencia material (introducida con un *jedoch*: «Sin embargo»: 18_{18}). Y es que, según la cosa del pensar, debiera haber: 1) un desarrollo inmanente y necesario del pensar; 2) más riguroso que las matemáticas; 3) con una presentación material estrictamente deductiva. Todo ello, *empero*, (primera flexión adversativa: 18_{12}) es rechazado por *abstracto*, extrayéndose de ello, en una especie de prueba apagógica (*ad absurdum*), consecuencias absurdas para el entendimiento, pero que de hecho apuntan al tejido efectivo de la ciencia lógica. A saber: puesto que el inicio ha de ser algo vacío (o sea, no debe contener presuposición alguna) sólo cabe acompañarlo de una *lógica defensiva*, es decir de un conjunto de reflexiones que eviten la inmiscusión de incidencias (*Einfälle*; también, habitualmente, ocurrencias) que pudieran manchar la pureza del inicio. Contra esta noción *depurativa* de la lógica, Hegel adelanta una breve indicación, sobre la que luego se *volverá*. Por su medio se apunta la solución, al pronto extraña: dice el suabo que reflexiones negadoras y ocurrencias son *pertinentes* (en mayor o menor grado) para la trama lógica.

185 Ni los griegos ni, me temo, quienes hablamos castellano tenemos término diferenciado para un término ya aparecido en varias ocasiones: *Vortrag* (en el sentido empleado por Hegel, no en el hoy común de «conferencia»). El griego utiliza indistintamente *ho lógos* (p.e. la *Metafísica* aristotélica tiene 14 *lógoi*, e.d. catorce «libros»); cf. también *Diogenis Laertii de Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X. Graece et latine*... [ed.] Marcus Meibomius. Amsterdam 1692 (III, 86; p. 218). En latín se vierte (con cierta dubitación, usando dos términos) *sermones seu orationem* (*ibid*). La traducción alemana de O. Apelt (*Leben und Meinungen verühmter Philosophen*, Hamburgo 1821) traduce naturalmente *lógos* por *Vortrag*, en el sentido de «presentación» o «presentación material». Estaría bien «discurso», si no fuera por los matices de «arenga» que la arena política le ha proporcionado.

Una segunda introducción del adjetivo rector: *plastisch* (18_{25}), seguida de dos adverbios (*dann auch*, «aparte de ello [...] también»), sirve de punto de flexión para una nueva temática: la recepción del discurso (*Vortrag*) y la conducta resultante. La queja de Hegel de que discípulos como los de Platón ya no se encuentran (aunque él mismo reconoce que en éste se trataba de una ficción poética) sirve de pórtico para mostrar la controversia que la *Lógica* había suscitado (y en especial su inicio). Las «refutaciones» de los enemigos son irónicamente adscritas al espíritu de *Gründlichkeit*, que Kant había alabado, y que para Hegel se reduce a un vacío análisis formalista que conduce al descrédito de la lógica: un tema ya tratado en el párrafo sexto a propósito del principio de identidad; ahora es la diversidad (*Verschiedenheit*) abstracta la criticada. La última frase del prólogo vuelve a proyectar dudas sobre la posibilidad de *plasmar* conductas objetivas mediante una «disciplina del pensar»: *Zucht des Denkens*; pues la duda es resoluble únicamente *haciendo camino*, y no –como en Kant– regresando obsesivamente al punto de partida[186] para dar una buena *crianza*.

Sin duda, el sentido del denso párrafo alarga su sombra sobre la vida real y la política (al menos, sobre la *política educativa*). Ya es interesente la utilización del neologismo *plastisch*. La voz griega y sus derivados giran en torno a la acción de modelar, formar (*bilden*). Es, pues, la misma tarea que la propuesta en la *Fenomenología* la que sale aquí a la luz, especialmente en la conclusión («formación y disciplina del pensar»: *Bildung und Zucht des Denkens*)[187]. La *Ciencia de la lógica* no tiene que ver sólo con la verdad (y menos con la corrección formal), sino también y sobre todo con la *libertad* (14_{12} y especialmente $16_{5\text{-}6}$). La idea se plasma en la práxis. Esa es la tarea. También la dificultad.

Procedamos ahora a un detallado análisis. Lo que en principio pide Hegel, sabiendo que es imposible, resulta en verdad contradictorio (y no en el sentido dialéctico), de modo que propongo sea entendido sólo de manera *retórica*. En efecto, una exposición absolutamente inmanente no podría ser deno-

186 Kant, *Die Fortschritte der Metaphysik...* (Ak. XX, 261): «el alejado del recto camino y retornado al lugar de partida para echar mano de su brújula es alabado al menos porque, en vez de seguir andando por el camino incorrecto y dar vueltas a ciegas, ha vuelto a emplazarse en el punto de partida para orientarse».

187 Está clara la reforma educativa (y política) que Hegel propone, aunque el Prólogo deja ver aquí y allá signos de desaliento del pensador, en los últimos días de su vida. Al respecto es interesante comparar los contextos en que aparece aquí *Bildung*. Primero en el tercer párrafo ($12_{6\text{-}7}$), para aludir a la educación tradicional, y que insiste en lugares comunes y en lo consabido, y luego en el párrafo octavo (19_{33}), donde *Bildung* es *ars plastica*, modelado de conciencias (la enfatización lograda con la aposición –casi como sinónimo– de *Zucht* da al tema resonancias siniestras, que seguramente no estaban entonces en la mente de Hegel).

minada *plástica*: el adjetivo alude a la separación (típicamente artesanal) entre una materia trabajada y la idea que en ella –mediante el artista formador de imágenes: el *fictor* o *plastón*– se plasma. Es en cambio perfectamente correcto el uso correspondiente de *Darstellung* en Kant (de donde Hegel y Schelling lo han tomado, para empezar): una «pasta» básica (trascendentalmente, la intuición pura de espacio y tiempo, aunque está claro que Kant piensa ante todo en el primero[188]) sobre la que se construyen los conceptos (la construcción misma: el movimiento trascendental, está más bien regida por el tiempo[189]). Justamente la construcción o exposición de los conceptos es el criterio de demarcación[190].Mas igual de claro es que ello implica un dualismo irreconciliable entre la intuición y el concepto, entre lo *inmediato* y lo *mediato*. Para Hegel, ambos respectos son modos de aparición y representación de lo mismo. No es vano desde luego que Hegel reclame para ese (deseado) modo de exposición mayor rigor que en las matemáticas. Dejando aparte los consabidos roces y pullas entre matemáticos y filósofos (cosa que en Alemania se venía arrastrando al menos desde las querellas, internas a la *Académie* de Berlín, entre newtonianos-lockeanos como Maupertuis y los wolffianos[191]), el tema tiene enjundia filosófica de suyo: en efecto, para Kant sólo la matemática era ciencia por *construcción* de conceptos, de modo que sólo la física que siquiera el método matemático podría ser ciencia[192] (en cuanto *conditio sine qua non*, pues

188 Recuérdese la comparación entre la inscripción de figuras en el espacio de representaciones en el concepto. *Vid supra*, nota 165.

189 *KrV*. B 155, Obs.: «Pero el movimiento como *descripción* de un espacio es un *actus* puro de la síntesis sucesiva de lo múltiple en la intuición externa en general mediante la imaginación, *y no pertenece únicamente a la geometría, sino incluso* a la filosofía trascendental».

190 *Metaphysische Anfangsgründe...* (= *MA*). Ak. IV, 470: «Así pues, para conocer la posibilidad de cosas naturales determinadas, y por ende para conocerlas *a priori*, se requiere aún que le venga dada al concepto la correspondiente *intuición a priori*, e.d. que sea construido el concepto».

191 La *Preisfrage* de 1761 trataba justamente sobre el tema. Es muy significativo que triunfara Mendelssohn (un *Popularphilosoph* que defendía el método matemático en filosofía) frente a Kant, que recibió un *accesit* por su *Nova dilucidatio*. Cf. mi introducción a la edición española de los *Progresos*, Tecnos. Madrid 1987.

192 *MA*. IV, 470. Kant deja abierta la posibilidad de una filosofía de la naturaleza sin matemáticas, pues que él mismo se ocupa del «concepto de una naturaleza en general» (*Begriff einer Natur im Allgemeinen*). Pero «una doctrina de la naturaleza sobre cosas naturales determinadas [...] es posible sólo mediante la matemática». Esta solución no podía satisfacer ni siquiera al propio Kant. De ahí el gigantesco esfuerzo ulterior del *Ous postumum*. Por lo demás, basta ver las veces que aparece programáticamente el término *Darstellung* en Fichte y Schelling (incluso como título) para darse cuenta del desafío que la superación de *MA* comportaba: hallar una exposición inmanente (de ahí el recurso, p.e., a la *intuición intelectual*) que hiciera de la filosofía una ciencia, e.d.: un sistema progresivo, *sintético*.

falta la colaboración de la *metafísica de la naturaleza* para tener una ciencia cabal, en Kant). Si ahora Hegel –tras las huellas de Fichte– afirma que la Lógica es, no sólo una ciencia, sino *la* Ciencia, debe hallar un campo plástico de aplicación, pero inmanente (se trata, en una palabra, de otro modo de enfocar el problema de las relaciones entre forma y contenido). Ése es el ideal que animaba también a J.S. Beck, no en vano un excelente matemático: el ideal de una pura y rigurosa deducción[193]. De este modo se evitaría el salto (apreciado también por Beck) entre lo sensible y lo inteligible.

Un kantiano, en efecto (y Hegel lo sigue siendo, en este respecto), tiene siempre a las matemáticas por la ciencia *abstracta de lo* sensible y, habida cuenta de esta *determinada* negación, por ciencia sensible, en definitiva. Así, el pensamiento no puede alcanzar aquí la libertad y verdad a que la lógica aspira[194]. En el método filosófico no basta el *análisis* (a saber, que cada determinación provenga de otra, como *condición* suya); éste debe darse simultáneamente con la *síntesis* (a saber, que el resultado repercuta retroductivamente sobre aquello que lo inicia, siendo la *determinación* y destino de éste: su *Bestimmung*).

Hegel procede ahora a una *reductio ad absurdum*, enderezada contra aquellos que pretenden servirse del método matemático en filosofía, y especialmente en lógica (la «ciencia»). Si aquél está regido por el principio de identidad, no admite entonces adiciones *externas* que enriquezcan el significado de un sujeto (e.d. en términos kantianos: las proposiciones de la lógica –tautologías, en el fondo– enuncian juicios analíticos). Y puesto que la Ciencia se inicia con lo simple, universal y vacío, no cabe sino repetir perpetuamente lo mismo, a fin de no turbar la pureza inicial[195] (en parecida tediosa concepción fue a parar Bardili, recuérdese). Frente a ello, lo único que cabría («según la Cosa», dice Hegel, y hay que tomar perfectamente en serio lo paradójico de su aserto)

193 *Einzig- möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muss* (1796). (Reimpr.).Frankfurt/M. 1975, pp. 120-205. No está probada una influencia directa de Beck en Hegel, pero el tema preocupaba evidentemente a muchos en la época (*vid*. p.e. la recensión de Hegel a Bouterweck, *Anfangsgründe der spekulativen Philosophie*. *G.W.* 4: 95-104).

194 *Enz*. § 19 *Zus*. 2 (*W*. 8, 70): «La matemática tiene que ver con las abstracciones del número y del espacio; éstas no dejan de ser algo sensible, aun cuando se trate de lo abstractamente sensible y carente de existencia». En cambio, el pensamiento, continúa Hegel: «es libre cabe sí mismo, renuncia a la sensibilidad, sea exterior o interior, y se aparta de todo particular interés e inclinación».

195 Cf. *Phä*. 9: 20_{31-32}. Quedarse estancado en el nombre «Dios» convierte a su noción en un *flatus vocis*. Sólo el predicado puede decir lo que él es: sólo el puede llenarlo de contenido (*Erfüllung*). Y sólo por este final deja de ser el inicio algo vacuo. En este sentido (lógica de subsunción), todos los juicios son para Hegel sintéticos, de igual modo que en el otro respecto (lógica de inhesión) todos son también analíticos.

es *negar reflexivamente* las ocurrencias-e-incidencias (*Einfälle*: el término es profundamente dialéctico, como se aprecia al verterlo en castellano mediante vocablos contrapuestos: aquello que se *me* ocurre es a su vez algo con lo que *yo* intervengo en la Cosa). De este modo, la función *crítica* alumbrada por Kant alcanza un nuevo y sorprendente sentido. Ahora sí puede llegar a ser verdad la creencia final kantiana en una identificación de la *Crítica* y la *ciencia*[196], de la propedéutica a la ciencia y ésta misma. La labor defensiva de aquélla se efectúa en los límites de ésta: más aún, constituye sus *límites* (algo así como un siluetado, como una de-finición de la ciencia). De este modo puede explicarse la paulatina sustitución del *Vortrag*, cuando se comparan la andadura de la *Fenomenología* y la de la *Lógica*, por prólogos, introducciones y observaciones (que se hallan en el mismo libro de la *Lógica* enciclopédica de 1827), pero que no forman parte de ésta, sino que constituyen *su* externalización (*Äusserung*).

Lo extremadamente paradójico de la propuesta hegeliana se hace patente en cuanto nos preguntamos por el alcance tanto de las ocurrencias como de las reflexiones que las niegan. Puesto que el inicio es lo abstracto y vacío (el grado *cero* del pensamiento), ¿no habrá que conceder entonces que todo lo demás (en el fondo: *todo*, sin más) es ocurrencia o añadido, y que las negaciones *de* estas ocurrencias son tan infinitas en número e indeterminadas *a priori* en contenido como aquello que ellas niegan? Sólo que, si así fuere, el universo del discurso, de lo pensable, parece dispersarse, ahora por exceso, en la misma *platitude* inquietante que el inicio puntual tenía por defecto[197]. Mas esa sombra nihilizante se desvanece en cuanto paramos mientes en que: 1) cada negación reflexiva lo es *de* una ocurrencia determinada (determinada justo por esa nega-

196 Cf. la llamada *Declaración contra Fichte* del 7 de agosto de 1799, aparecida en la *Allgemeine Litteratur-Zeitung* de Jena (Ak. XII, 395-6).

197 Ello recuerda la defensa kantiana de la acción conjunta en el universo (mas siempre desequilibrada) entre las fuerzas de atracción y de repulsión. Si sólo una de ellas existiera no habría nada (sea por implosión o por explosión): «Entonces la materia, por su fuerza repulsiva [...] no estaría contenida dentro de ningún límite de extensión, o sea que se disiparía al infinito, de modo que en ningún espacio designable cabría hallar una correspondiente cantidad de materia. Por consiguiente, si sólo se dieran las fuerzas repulsivas de la materia, todos los espacios estarían vacíos, y, por ende, tampoco habría propiamente materia alguna» (*MA. Dynamik. Lehrsatz 5. Beweis*: Ak. IV, 508). Obsérvese el paralelo *estructural* con Hegel, en sentido inverso: la atracción *niega reflexivamente* la dispersión de ocurrencias, de cosas sueltas que pretenden tener existencia y sentido de por sí. También en Kant se *niega determinadamente* lo inmediato. Todo el esfuerzo estriba en regresar mediatamente a esa inmediatez: identificación, realizada como resultado, entre condición y determinación, entre fundamento y fin. Lo exigido por Kant para la construcción del mundo físico es extrapolado por Hegel para la reconstrucción del mundo lógico.

ción): no hay de suyo negaciones indeterminadas, abstractas (siendo el ser lo mismo que la nada, ésta aparece con todo como *resultado* de la dialéctica de aquél; en este sentido, lo niega reflexivamente[198]); 2) cada ocurrencia pretende añadir algo al *sujeto* inicial: está pues referida a él, y sólo por esa *referencia* tiene sentido (es lo que cae en él, su *ac-cidente*: por eso dice Hegel en $18_{18\text{-}19}$ que los *Einfälle* son *zufällig*, o sea, jugando de vocablo también en castellano, que lo casual es lo que hace al caso; lo *hace*, en cuanto que determina sus circunstancias, determinadas a su vez por la negación reflexiva, que distingue entre el caso mismo y lo que lo limita y rodea); 3) el empeño (*Bemühung*) por negar las ocurrencias seguirá siendo tan accidental como éstas (crítica a la *reflexión exterior* kantiana, hecha desde un sujeto ajeno al parecer a las cosas) mientras no comprendamos que lo que al pronto parece una intervención en (*Ein-*) el caso (*-fall*), literalmente una *in-cidencia*, es algo que pertenece al curso mismo de lo Lógico, algo que hace al (*Zu-*) caso (*-fall*). Que la ocurrencia o incidencia es accidental, y que lo contingente sea *necesario* para el curso lógico: tal es la profunda y difícil doctrina de la *Lógica de la esencia*[199].

Por ahora no cabe otra cosa que adelantar téticamente (dogmáticamente) ese resultado: en general, la filosofía de Hegel (como toda filosofía de verdad) no pretende aportar nuevos conocimientos, sino llevar a conciencia los *prejuicios* mediante y en los que vivimos y somos: reconocer la incidencia-ocurrencia como lo que hace al caso[200]. Claro que el propio Hegel nos advierte de lo «vano» que sería pretender dar razón de *todas* las incidencias (o sea de negarlas determinadamente y de reconducirlas, *asumiéndolas*). Lo que es necesario para el curso lógico es el *concepto* (aquí, como antes, en el sentido de *complexus* o *Inbegriff*) de contingencia, no las contingencias mismas. Digamos al respecto que era insensata la objeción de *petitio principii* que Krug hiciera contra Schelling (y su *System* de 1800), a saber: que dedujera del sistema su pluma de escribir[201]. Sólo lo que es –al menos potencialmente– *para sí* es deducible sis-

198 La nada, y todos los segundos momentos del curso lógico, tienen su justificación y fundamento en la *Lógica de la reflexión*: «El devenir en la esencia, su movimiento reflexionante, es por tanto el movimiento de nada a nada y, por este medio, de vuelta a sí mismo» (*WdL*. 11: $250_{3\text{-}4}$).

199 Cf. D. Henrich, *Hegels Theorie über den Zufall* (1958-59). En: *Hegel in Kontext*. Frankfurt/M. 1975². pp. 157-186.

200 *Enz*. § 22, Z. (*W*. 8, 79): «El quehacer de la filosofía no consiste sino en llevar expresamente a conciencia lo que, con respecto al pensar de los hombres, ha estado en vigor desde antiguo. Por tanto, la filosofía no establece nada nuevo; lo puesto ahí delante por nuestra reflexión es ya el prejuicio inmediato de cualquiera».

201 *Vid*. el pasaje (reproducido por los editores) en Hegel, *G.W*. 4: 590. Éste recensionó –acremente– tres obras de Krug en su *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, –

temáticamente. Se sigue que ninguna cosa natural, en cuanto *tal* (no en cuanto que ella deja entrever una racionalidad interna) es deducible (inferible lógicamente), porque: «La naturaleza consiste en el hecho de no poder ser perfectamente adecuada al concepto»[202].

Así pues, son *razones sistemáticas* y no la multitud incalculable de ocurrencias las que ponen *límite inmanente* a la perfección sistemática: de nuevo, el camino filosófico está *entre* la completud abstracta de la matemática y la dispersión *in indefinitum* de la empiría. Es la contingencia y la naturaleza (o mejor, el concepto de ellas) lo que impide explicar, *por principio*, cosas contingentes o naturales[203]. No es que no se *pueda* explicarlo todo porque ese «todo» conste de muchas cosas, indefinidas. Es que lógicamente no se *debe*. Así, lo que parecía una confesión de impotencia por parte de la *teoría* se trueca en una auto-explicación de la impotencia por parte de la naturaleza[204]. En una palabra (y empleando terminología kantiana): es lógicamente imposible identificar *systema doctrinale* y *systema naturale*. Y sin embargo (o, más bien, por ello mismo) es lógicamente posible –desde el lado del *logos*, pues– dar cuenta *cumplida* del *systema doctrinale* y, *a fortiori*, del sistema de la razón pura que es la Ciencia de la lógica, ya que la pureza de aquélla consiste en negar determinada, reflexivamente, la impureza de lo natural (y de lo espiritual, en la medida en

---

dargestellt an den Werken des Herrn Krugs (1802). *G.W.* 4: 173-187. Hegel volvió sobre el tema en *Enz.* § 250, Obs. (*W.* 9, 35). Sin embargo, como ya apuntó agudamente Henrich, la contestación del suabo es insatisfactoria (op. cit., p. 160 s.). Hegel se limita a decir que hay cosas más importantes que concebir. Así pues, cabe defender a Hegel mejor de cómo él mismo lo hace.

202 *Vorl.Gesch.Philos.* III, 268; tr. 326.

203 Para que esa explicación se dé (aunque sea en el nivel más bajo) es preciso que haya al menos una *repetición* del acontecimiento (pues ello indicaría la latencia allí de una ley): «Por su repetición, aquello que al principio parecía algo tan sólo contingente y posible viene a ser algo realmente efectivo» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; *W.* 12: 380). Entiéndase: se hace realmente efectivo *para nosotros* lo que *en sí ya* era el caso –el caso lo es siempre *de* una ley–. Es la cosa misma la que *se* repite; nosotros nos limitamos a constatarlo).

204 Hegel insiste *repetidas* veces en sus obras en la «impotencia de la naturaleza» (*Ohnmacht der Natur*). (*WdL.* 12: 396_{6-7}; *Enz.* § 250, *Obs.*; *W.* 9, 35; § 368, *Z.*; *W.* 9, 510; *Vorl. Phil. Gesch.*; *W.* 12, 89; *Vorl. über die Ästhetik*; *W.* 14, 263). Con ello da paradójicamente razón –dándole la vuelta empero al razonamiento– a aquello en que tanto insistía Kant, a saber: la imposibilidad de dar razón de todo. P.e. *KrV.* B 145 s.: «Pero no es posible dar razón de la peculiaridad de nuestro entendimiento: realizar *a priori* la unidad de apercepción sólo por medio de categorías, y precisamente sólo por este tipo y por este número de categorías». Sólo que, para Hegel, no es el pensamiento lo finito (como si la razón fuera incapaz de dar razón de sí); lo finito y efímero es justamente lo ente.

que éste incluye en sí lo natural). Y entre esas impurezas se halla la imposibilidad por parte del individuo Hegel de conciliar exposición y discurso (*Darstellung* y *Vortrag*), así como, por parte de lectores y oyentes, de reconocer en lo comunicado justamente esa *inconciliabilidad*. Al contrario, éstos se movían en los extremos ya mencionados: sujeción formal a leyes por una parte, expresión de la *propia* personalidad *irreductible*, por otra (movimiento pendular típico de los escritores –que no pensadores– románticos). Hegel concluye su Prólogo (su testamento filosófico) con el tratamiento de ambos temas, en orden inverso al aquí citado: primero la *recepción* de su obra, y luego la *evaluación* de ésta de acuerdo con las pretensiones del sistema.

Pero antes, una frase aparentemente ambigua ($18_{23\text{-}25}$) resume de un modo característico las relaciones entre el pensar y la historia. Ambos se necesitan. La definición primera que encontramos en el joven Hegel sobre la lógica es ya altamente significativa al respecto: «una complexión de las reglas del entendimiento, abstraídas de la historia de la humanidad[205]. Dejando aparte la alusión kantianizante al entendimiento, lo importante es la afirmación de que las reglas se extraen de la historia (y no sólo de la del pensamiento –cosa que muchos años después se explicitará en el *Vorbegriff* de la Lógica de 1827– sino de la de los hombres y sus gestas). Por ello, es necesario leer nuestro pasaje como contrapunto de la consabida (y por ello, poco conocida) *descripción* de la Lógica como reino del puro pensamiento y contenido constituyente de «la exposición (*Darstellung*) de Dios tal como él es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de su espíritu finito»[206]. Ya hemos aludido anteriormente al origen y sentido kantianos del concepto de «exposición». De acuerdo con ello, entendemos «esencia» como predicado conceptual, *omnitudo realitatum* que se constituye sobre el sujeto o sustrato «Dios»; éste alcanza así determinación y, en verdad, *omnitudo determinatio*: la suma concreción. Mas a su vez la esencia, que está lógicamente «antes» de la naturaleza y el espíritu finito (al igual que la Lógica es previa a la sistemática real), presupone este campo de realización porque es *abstracción de él*. La lógica *pone* esos presupuestos: da razón de ellos, a la vez que regresa al origen (ella es, a su vez, presuposición del Espíritu absoluto; en lenguaje representativo: de Dios).

205 K Rosenkranz, *Hegels Leben und Lehre*. Berlin 1844, p. 15.
206 El pasaje se halla en la Intr. (*WdL*. 11: $21_{19\text{-}21}$) y ha sido aducido *ad nauseam* por quienes deseaban convertir la Lógica en Teología (o al revés, por quienes criticaban que ésta lo fuera).

Este quiasmo explica también, retroductivamente, nuestro texto. Éste parece al pronto expresión del malhumor del viejo Hegel ante su época; algo bien poco explicable en quien ha defendido que: «En lo concerniente al individuo, cada uno es sin más *hijo de su tiempo*, igual que la filosofía es también *su tiempo, comprendido en pensamientos*»[207]. Hegel dice en el texto que comentamos que, dada la dispersión propia de la conciencia moderna, *no cabe otra opción* que tener en cuenta reflexiones (es decir: doctrinas filosóficas, incluida la propia) y ocurrencias que, añade, son «pertinentes por lo demás en mayor o menor medida». La conclusión repercute sobre el texto entero, perfilando su sentido. Por las consideraciones anteriores, sabemos que lo *concerniente es necesario* como material de realización de la filosofía: así, que no haya otra opción debe tomarse en el sentido fuerte de «necesidad lógica» (engendrada a su vez por la necesidad física (*Bedürfniss*) de la época). Y aquí es preciso matizar con cuidado: las reflexiones e incidencias son recogidas en la Lógica, *en primer lugar*, en prólogos y observaciones (la ubicación de esta reflexión en el Prólogo a la segunda edición es buena prueba de ello): son las consideraciones pertinentes «en menor medida» (porque se limitan a establecer correspondencias y paralelos de lo Lógico con la *reflexión exterior*). Pero, en segundo lugar, tomar en consideración las reflexiones mismas es ya una reflexión de segundo grado: una *reflexión determinante* (aquí, la repetición se da ya entre conceptos, no entre casos), al igual que la consideración de incidencias es una *reflexión externa* (no exterior, sino propia del movimiento de alteridad inherente a lo Lógico), ya que esas incidencias son retrotraídas, no a una fuente subjetiva de conocimiento (como en Kant), sino a la Cosa misma (*die Sache*), de la que habla repetidamente nuestro párrafo. Esas consideraciones (meta-reflexiones) son pues pertinentes «en mayor medida». No es en absoluto nocivo para la filosofía moderna que la conciencia se disperse en el mundo (tal es el hacer instintivo de la razón[208], mencionado en el Prólogo: la razón observadora del Cap. V de la *Fenomenología*). La máxima dispersión implica y conlleva la máxima concentración. No se trata pues de un reproche, sino al contrario, de un *reconocimiento explícito* del valor de las ciencias experimentales en la Modernidad[209].

207 *Rechtsphil.* Pról. (*W.* 7, 26). Cf. *supra*, nota 96.

208 *Vid.* también *Enz.* § 246, *Z. W.* 9, 20): «Toda conciencia cultivada tiene su metafísica, *el pensar* instintivo, el poder absoluto que hay dentro de nosotros, del que podemos adueñarnos tan sólo si lo convertimos en objeto de nuestro conocimiento».

209 *Vorl. Gesch. Phil.* III, 154; tr. 3, 219: «hay que llegar a conocer la naturaleza empírica, la física y la del hombre. Y es mérito de nuestro tiempo el haberlo fomentado o producido [...] Sin la configuración de las ciencias empíricas de por sí, la filosofía no habría podido ir

La frase anterior, en efecto, indicaba la *necesaria* incompletud de las pretensiones sistemáticas. La que ahora consideramos se inicia –y ello es muy relevante, como sabemos– con la adversativa «pero»: *Aber* (18_{23}). Ello quiere decir, por principio, que un sistema de la naturaleza, en cuanto sistema, es impensable. *Pero* las ciencias de la naturaleza, gracias a su búsqueda sin término, a su curiosidad insaciable, van ampliando nuestro campo empírico y, *por ende*, la reflexiones filosóficas y lógicas: de este modo nos vemos forzados (a saber, los filósofos) a reflexionar sobre nuestro tiempo, pues es *en* esa reflexión donde, *a tergo*, se anuncia la razón pura (aunque no se identifique sin más con esa reflexión). Son las ciencias las que impiden que la filosofía se rigidifique en una «razón perezosa» (*ignava ratio*). Esa inquietud característica de la Modernidad evita la recaída en todo sueño dogmático.

Ahora se accede, por fin, a la temática de la *recepción* de la obra, vinculándose así con el tema de la *plasticidad*, que abría el párrafo. Adviértase que se nos habla ahora de *plastischer Vortrag* (18_{25-26}), no ya –como al inicio– de: *Darstellung* (184). Todas las consideraciones mediadoras han servido para mostrar la imposibilidad, de *principio* y no por causas ajenas (la lógica nada admite que le sea ajeno), de una *exposición plástica*, a pesar de que ésta era en y para sí capaz de ello; que la capacidad no pueda realizarse no se debe sólo a una materia rebelde e indómita –como en el *Timeo*–, sino a que lo Lógico entraña en sí la necesidad de «externalización» (*Äusserung*), nunca recuperable en su –presupuesta– integridad: también lo eterno se mueve. Mas el discurso o presentación material sí es susceptible de plasticidad, es decir de *modelación* según las exigencias del concepto.

El origen griego y, específicamente, platónico del término y sus derivados delata por demás una inquietante ambigüedad dialéctica, que Hegel, al hablar de la «invención poética» de Platón, naturalmente ha captado (aunque no extraído todas las posibles resonancias; ¿quién podría hacerlo?) El término significa, en efecto *fictio, imago ficta*[210]. Así pues, *plasmar* implica trabajar una

---

más lejos de como estaba con los antiguos». Sin embargo, el peligro del dualismo moderno está por lo demás admirablemente señalado en *Enz.* § 77 (*W.* 8, 167): «La posición [dualista] moderna no cambia [...] de una parte nada del método introducido por Descartes para el conocimiento habitual científico, progresando a la par las ciencias de lo empírico y lo finito de allí surgidas, pero, por otra parte, tal posición echa a perder ese método [...] al abandonarse por ello a una desenfrenada arbitrariedad en punto a imaginaciones y aseveraciones [...] o confiando desmedidamente en el buen criterio y razonamiento (*Räsonnement*), algo declaradamente enfrentado de la manera más ruda contra la filosofía y los filosofemas».

210 *Theaet.* 197 C. Para la correspondencia latina, *vid.* Fr. Ast, *Lexicon platonicum s. vocum platonicarum Index*. Leipzig 1836. (Reimpr.).WB. Darmstadt 1956; II, 109.

pasta dúctil, hasta darle la forma deseada. Mas el resultado es una cosa fingida, engañosa, porque la cosa no ha crecido desde dentro, obedeciendo a su propio código genético. Hegel debiera haber tenido en cuenta estas resonancias, que pueden alcanzar, de lo contrario, un regusto siniestro: al final del párrafo (1933) se nos habla de *Bildung* y *Zucht* del pensar; es fácil caer en la tentación –Hegel lo hace– de trasladar el sujeto paciente (el pensar) a sujetos humanos (seres pensantes), haciéndolos susceptibles de cría-y-disciplina; así como se cría el ganado –experimentando genéticamente con él– así también pretendió el nazismo la cría (*Zucht*) de hombres. Salvo la alusión a la «invención poética», Hegel tiene en vista sólo el respecto meliorativo del término. Por lo demás, la idea de la maleabilidad del discurso tiene su origen en Platón, aunque éste, más cauto aquí, deja ver claramente cómo, precisamente por su muerta plasticidad, puede hacerse del lenguaje vehículo de la mentira[211]. En los célebres pasajes del Prólogo a la *Fenomenología* en que es tratada la proposición especulativa había empleado ya Hegel, por lo demás, el adjetivo *plastisch* en un contexto que remite inmediatamente a nuestra problemática. Se habla allí de la mezcolanza, en las proposiciones filosóficas, del modo especulativo, o raciocinante, de exposición, según se diga del sujeto el significado de su *concepto* o el de su predicado o *accidente*. Ambas concepciones se estorban mutuamente –dice Hegel– y sólo podrá llegar a ser «plástica esa representación material (*Exposition*: aquí utiliza Hegel un latinismo) que excluya rigurosamente el modo de relación habitual de las partes de una proposición»[212]. Lo importante es aquí, como antes, evitar una disyunción completa entre los modos excluidos. En efecto, el modo especulativo *consiste en* excluir el otro: precisa del engaño o ficción (*plásma*) de su presentación habitual como juicio o frase, para negarla en el despliegue de su propia formalidad[213]. La especulación vive de ese desga-

211 En admirable, y *plástica*, modulación juega Platón en el interior de este campo semántico en *Rep*. IX, 588 d 1: «Obra –dije yo– de un portentoso *imaginero* (*deinoû plástou* [*fictor*]); además, como el lenguaje (*lógos*) es *más plástico que* la cera o cosas similares, *modelémoslo* (*péplastho*) así». En los tres casos por mí resaltados se trata de modulaciones de la misma raíz. Además, *deinós* tiene un sentido *también* peyorativo (lo que asombra deslumbra, sin dejar ver el engaño). Más inquietante es que en griego se emplee normalmente el mismo término: *lógos*, para indicar ámbitos cercanos pero dispares: pensar, hablar, discurrir, etc. ¿Qué tipo de *lógos* es el que se deja modelar, ¿y por quién y en nombre de qué? La solución (correcta contextualmente): verter aquí *logos* por «lenguaje» o «palabras», no es, claro está, del todo satisfactoria (¿acaso no se pueden modelar también –y manipular– los pensamientos?).

212 *Phä*. 9: $45_{4\text{-}6}$. Esa exclusión es la que se da (o debiera darse) en la *proposición especulativa*.

213 Remito al respecto a mi «Propuesta de lectura de la proposición especulativa», en la ya cit. obra: *Hegel. La especulación de la indigencia*.

rramiento, y en él. Sin embargo, y como ya he apuntado antes, en el tratamiento de lo *plástico* en la segunda edición de la *Lógica* parece tener más fuerza el interés polémico por parte de Hegel, algo que a primera vista puede ser confundente, y hasta un tanto fuera de tono: es como si el filósofo se quejara de que sus adversarios no le hicieran caso y no se *plegaran* (otro de los armónicos de *plásmein*) a sus dictados.

Por lo demás, estos textos se mueven en aguas griegas, como se aprecia en los presuntos sujetos de recepción de la doctrina: «jóvenes y varones», formulación ésta típica del pensar griego[214], mas relativamente rara en Hegel (y en los filósofos de la época), que emplea normalmente el común: «hombres» (*Menschen*). La argumentación está tomada del libro II de *Las Leyes*, donde el Ateniense se queja de que, en un banquete, los bebedores se imaginen capaces de gobernarse a sí mismos y a los demás[215]. Ello se evitaría, continúa, poniendo de *corifeo* a aquél para quien es fácil «educar y modelar (*plasmar*; se entiende: a las almas, F.D.), como cuando eran jóvenes», haciendo que el «modelador o imaginero de ello sea el mismo de entonces, el buen legislador»[216]. La moraleja de la ficción del Ateniense es clara: una misma persona (o tipo de persona) debe regir tanto la enseñanza como las fiestas comunales, con objeto de doblegar las almas de los jóvenes «como el hierro con el fuego». Con este tema se enlaza también la problemática que dejamos abierta en el cuarto párrafo, relativa a la *enseñanza* de la filosofía (y, especialmente, de la Lógica). Platón –y con él Hegel– se halla al respecto a medio camino de los extremos de Calicles, para quien la filosofía valía sólo como juego propedéutico propio de jóvenes y que se burlaba del filósofo adulto (como ya vimos en su lugar), y de Parménides, que –en su vejez (según la ficción del diálogo homónimo)– se siente sin fuerzas para sostener un debate dialéctico, urgiendo por ello a Sócrates a que se ejer-

214 Cf. Aristóteles, *Metaph*. 1,2; 982b30-32: «no sería digno de un varón (*ándra*) no buscar la ciencia [que tiene valor] de suyo (*kath'autòn*).

215 Cf. *Leyes II* 670b5-6. Por lo demás, éste es tema recurrente en los prólogos de Hegel, tanto aquí como al final del de *Phä.*: la soberbia del individuo, que se cree único e independiente, con valor propio.

216 *Ibid.* 671c1-2. Es significativo que la traducción alemana de R. Rufener (Múnich y Zúrich 1974, p. 81) traduzca *paideúein* y *pláttein* por *bilden und formen*, respect. (Hegel suele emplear *formieren* para indicar el trabajo sobre objetos inanimados). Inmediatamente después (c 2-3) se habla de *plástes* (*Bildner*, en la tr. cit.). Otro pasaje interesante en que se utiliza un término emparentado es *Timeo* 55e 1-2: «pues la tierra es el [elemento] más inamovible de los cuatro engendrados y, de entre los cuerpos, ella es la más plástica (*plastikotáte*)».. En el cit. *Lexicon Platonicum*, Ast vierte en latín *ad loc.*: *compactus, solidus* (II, 109). Justamente por ser lo más maleable, la tierra es indisgregable.

cite en un arte que el vulgo tiene por charla vana e inútil: «ahora que eres joven, pues si no se te escapará la verdad»[217]. Ciertamente, Platón piensa que es posible enseñar a los jóvenes filosofía, pues precisamente «cosa de jóvenes son todos los grandes y muchos trabajos»[218]. Mas primero deben aprender geometría y la «educación previa, que debe ser propedéutica para la dialéctica»[219]. Por fin, y sólo pasados los treinta años «hay que probar a fuerza de dialéctica quién, renunciando a la ayuda de los ojos y de toda otra percepción sensorial, sea capaz de penetrar el ente de suyo, según verdad»[220].

Tal era también en buena medida el ideal pedagógico de Hegel. Y es curioso que él mismo, como profesor del *Ägydien-Gymnasium* de Nuremberg, y luego en la Universidad, insistiera en dirigir a los jóvenes en las distintas etapas propuestas por Platón (en el *Gymnasium*, Hegel impartió, además de la Propedéutica filosófica, Matemáticas). Por otra parte, los varones «plásticos» (mayores, pues, de 30 años) deben buscarse, claro está, en sus discípulos de Berlín. Al respecto, Hegel no se queja de no haher tenido discípulos así, aunque es sabida la anécdota –sea o no verdadera– de su revelación tras escuchar las palabras que un discípulo le dijera al oído en su lecho de muerte, a saber: que sólo ése le habría entendido (Gabler, se supone). Mas se dice también que, tras una breve pausa, Hegel habría añadido: «y ése tampoco me ha entendido»[221]. De lo que se queja (aquí y en las lecciones de Historia de la Filosofía, como leeremos enseguida) es más bien de lo inverosímil que resulta plasmar tales figuras en los diálogos modernos, que entonces brotaban como setas[222]. Pero, de nuevo, tampoco conviene tomar esto como una condena, sin más, del mundo moderno: en el párrafo siguiente, último del Prólogo, hablará Hegel del

217 *Parmenides*, 135d. Objeto de ese arte serán el pensamiento y las ideas, p.e. de semejanza o desemejanza, o las consecuencias resultantes de seguir o negar una hipótesis (cf. 136a).

218 *Rep.* 536d2. Sócrates distingue también entre la ciencia, susceptible de ser enseñada a muchos por un solo pedagogo, y la experiencia –defendida por Solón–, que sólo con la edad se va adquiriendo.

219 *Rep.* 536d 6.

220 *Ibid.* 537d 6.

221 De referirse a Gabler, Hegel tendría sobrada razón. Véanse al respecto las modificaciones que sufre la temática fenomenológica en las manos del futuro sucesor en la Cátedra de Berlín. Cf. *Kritik des Bewusstseyns*. Berlín 1827.

222 Baste pensar en las «novelas» de Jacobi (*Allwill* y *Woldemar*), en *Der Eremit und der Fremdling*, de Eschenmayer, o en *Bruno* de Schelling. Incluso un Oersted conduce un *Gespräch* (¡con cuatro protagonistas!) sobre *Das Geistige in dem Körperlichen* («Lo espiritual en lo corporal». En: H.Chr. Oersted, *Der Geist in der Natur*. Leipzig 1850, pp. 1-37). Hegel no escribió en cambio ningún diálogo (si dejamos a un lado el ensayo escolar *Unterredung zwischen Dreien*, de 1785, en Tubinga; reprod. en la biogr. cit. de Rosenkranz, pp. 451-454).

principio más profundo (e.d. la subjetividad) y del material más rico (el tratado por la ciencia y la técnica) de la Modernidad, en comparación con los antiguos. Desde luego, esa «revuelta» del hombre sobre el infinito valor de su subjetividad debe ser conservada y aun peraltada por encima de la obediencia, de la *plasticidad* antigua. No obstante, la preocupación hegeliana por distinguir entre libertad y arbitrio (*Willkür*) le lleva a alabar en las lecciones sobre Historia de la Filosofía el método socrático: «En el caso de Sócrates, los que replican a sus preguntas pueden ser denominados discípulos plásticos, los cuales se limitan a contestar siempre de un modo preciso; y las preguntas están formuladas de tal suerte que se facilitan grandemente la respuesta, excluyendo toda arbitrariedad. Esta manera parece connatural a lo plástico, como vemos en los modos expositivos de Sócrates, lo mismo en Platón que en Jenofonte»[223]. La idea de la dialéctica como método de preguntas determinadas y respuestas *ad hoc* corresponde efectivamente a la dialéctica platónica, tal como, ya desde Diógenes Laercio, era tópicamente considerada[224]. Lo interesante en Hegel estriba en que él ha *interiorizado* el método dialéctico (diálogico en este caso, diríamos mejor, si no fuera por sus resonancias indeseadas con el personalismo religioso de la primera mitad del siglo XX). Son los diversos momentos de lo Lógico los que hacen la experiencia de su finitud y de la necesidad de doblegarse al diálogo, e.d. al curso inmanente del Concepto.

Frente a tal modo de exposición, el seguido por Kant y sus adeptos, con sus resonancias jurídicas (el Tribunal de la Razón), resulta demasiado unilateral, a más de conducir peligrosamente a la frontera de lo subjetivista-personal, como de hecho le ocurriera a Reinhold en 1795[225]. Y sin embargo, ha sido Kant en la *Crítica del Juicio* el que, después de Platón, ha revitalizado con mayor rigor y fecundidad el concepto de *ars plastica*, especialmente en el caso

223 *Gesch.Phil.* I, 378; la tr. de Roces (II, 56) es aquí confundente y, en suma, inutilizable.

224 *Diog. Laertii de Vitis*... III, 48 (ed. cit., p. 192): «La dialéctica es el arte de los discursos, por el cual probamos algo como correcto o nulo a partir de las preguntas y respuestas de los que conversan».

225 K.L. Reinhold, *Was hat die Metaphysik seit Wolff und Leibniz gewonnen?* En: *Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht?* Berlín 1796 (reimpr.). WB. Darmstadt 1971. Reinhold se coloca en el punto de vista de un espectador que imparcialmente viera desfilar ante sí las distintas escuelas (él sería un puro «observador» o *Beabachter*), afirmando que la Metafísica no dejará nunca de ser un mero intento (*Versuch*), hasta que sea «preservada por un efectivo y recíproco reconocimiento y general estimación de los que, *pensando por su cuenta* (*selbstdenkenden*), trabajan y fomentan la filosofía» (p. 250, subr. mío). Hegel habla en el texto de «pensar por propia cuenta» (*Selbstdenken*: 18_{28}).

de las llamadas «ideas estéticas», con su correlato *simbólico* del esquematismo de las categorías[226].

De todas formas, como cabe apreciar, he intentado deslindar hasta ahora con cuidado el uso del término *plastisch* en lógica y metafísica del habitual en estética. Ello se adecua perfectamente al proceder del propio Hegel, para el cual el uso metafórico se daría más bien en el terreno del arte. Allí mismo es explicado lo *plástico* desde la perspectiva lógica, y no al contrario (sería por demás cometer un *quid pro quo* el querer explicar –no ilustrar– la lógica mediante la estética). Un punto altamente relevante al respecto –y que nos deja entrever que la peraltación del mundo griego frente al moderno no ha desaparecido del todo en Hegel– lo brinda el elogio de la escultura griega. A este propósito dice Hegel: «Los teólogos distinguen igualmente entre lo que Dios hace y lo que el hombre, en su locura y arbitrio, realiza; sin embargo, el ideal plástico está por encima de tales cuestiones, dado que se halla en el punto medio (*Mitte*) de esa beatitud y libre necesidad, para las cuales no tienen ya validez ni significado tanto la abstracción de lo universal como la arbitrariedad de lo particular»[227]. El paralelismo es excelente: abstracción y arbitrio son degeneraciones de la beatitud y la libertad, cuando éstas son *representativamente fijadas por el entendimiento*. Y justamente aquellos extremos son los culpables –piensa Hegel– de que la *Ciencia de la lógica* no haya sido entendida.

Algunos de los adversarios a los que Hegel hace aquí alusión (especialmente por lo que respecta al problema del inicio) han sido recogidos por los editores Hogemann y Jaeschke *ad locum*[228]. En todo caso, llama aquí poderosamente la atención la réplica de Hegel, como si éste diera la impresión de retroceder ahora al territorio crítico-trascendental batido por Kant, a pesar de las constantes burlas que de tal proceder había hecho el suabo (basta recordar aquí la burla del escolástico que quería aprender a nadar antes de echarse al agua)[229]. Hegel critica en efecto a los adversarios, cuyas objeciones esconden prejuicios que, a su vez, descansan en categorías (ellos no saben, pues, lo que se dicen). La crítica debiera encargarse de este análisis (*regressus transscenden-*

226 Véase el excelente resumen que al efecto hace Ge.Sam.Albert Mellin, *Enzyklopädisches Wörterbuch der Kritischen Philosophie*. Jena 1801-1802; 6 vols. (Reimpr.) Aalen 1971; *sub voce*: *ars plastica*: «Cuando queremos exponer ideas en la *intuición sensible*, ello puede suceder de modo que las figuras espaciales que expresan las ideas contengan *verdad sensorial (Sinnenwahrheit)*. Se da forma así a figuras cognoscibles por dos sentidos, la vista y el tacto [...] ese arte es denominado *escultura* (*Plastik*)» (4, 613).

227 *Vorl. über die Ästhetik*. *W*. 13, 377.

228 *Vid*. *WdL*. 21: 411; *ad* 19, 3-5.

229 P.e. en § 41, *Zus*. 1 (*W*. 8, 14).

talis, diría Kant) mediante un uso reflexivo de los conceptos, y no espontáneo. En este sentido, Hegel se considera *sucesor*, no adversario de Kant. Claro que cabe hacer aquí desde luego un paralelo entre lo noológico y lo histórico-filosófico: el papel que Hegel atribuye al entendimiento (extracción de lo universal, fijación y determinación conceptual) es *mutatis mutandis* el mismo que el asignado a Kant (adviértase que, en el *Vorbegriff*, es situado éste en la *segunda* actitud o posicionamiento del pensar ante la objetividad). Por ello, tanto para el surgimiento de la razón como, *a fortiori*, de la filosofía especulativa es necesario el paso *crítico*[230].

Y es que lo que reprocha Hegel a sus adversarios es que hayan caído en un «malentendido fundamental» (*Grund-Missverständnis*): pensar en un concepto puro *otra cosa distinta a él:* su «referente», un «ejemplo concreto», etc[231]. Ese término –como de costumbre en Hegel– es multívoco, y él se encarga de resaltar tal cosa separando los componentes por un guión (malentendido –respecto del– fundamento). En efecto, permanecer estancado en el puro *Verstand* con el resultado, tan tranquilizador, de llegar a un «entendimiento» general (*Verständnis*) sobre las «cosas de la vida», significa igualmente cometer un error respecto del sentido del fundamento (*Grund*): éste *consiste* en remitir a lo por él fundado, el cual, a su vez (como ser-puesto), hace lo propio: el entrecruzamiento de ambos movimientos *determina*, marca entonces a la esencia[232].

Pues bien, en lugar de atender al juego «fundamento / fundado», los «fundamentalistas» desatienden lo segundo para fijarse obsesivamente en lo primero, en el Fundador (como si, por caso, la creación del mundo por parte de Dios hubiera sido una ocurrencia de éste, el cual se habría quedado tan fresco e indiferente como antes de tan estupendo hecho), mientras que los

230 Recuérdese que, aunque el entendimiento sea algo sin razón (en el doble sentido de la expresión), la razón es nada sin el entendimiento: «La razón sin entendimiento es nada, el entendimiento, en cambio, sí es algo sin [la] razón. El entendimiento es cosa que no puede ser obsequiada (o sea: o se tiene por naturaleza, o no se tiene; F.D.]». *Aphorismen aus der JenenserZeit*, 46. En: J. Hoffmeister (Hg.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart 1936, p. 364).

231 Es como esos espectadores que, ante un Mondrian, p.e., preguntan qué *significa*, quedándose al fin satisfechos si se les dice que «Manhattan», o la estilización de un bosque (suelo horizontal, troncos verticales de los árboles), o incluso la decadencia de Occidente (en vista de las cosas que se pintan, dicen). Todo vale, menos considerar al cuadro como cuadro, *de por sí*.

232 Cf. *WdL*. 11: 291_{18-22}. Allí (lín. 19) es denominada la *Reflexionsbestimmung*: «el contragolpe absoluto de ella dentro de sí misma (*in sich selbst*; acus. de movimiento, como si dijéramos: «al entrar dentro de sí misma»).

«relativistas», atentos al carácter variopinto y polifacético de lo fundamentado andan siempre a la busca y captura de más fundamentos y razones, cayendo así en el regreso al infinito criticado por Kant en las antinomias. Tal proceder es adscrito por Hegel a la *razón raciocinante*, la cual no encuentra más «razón de ser» que el andar pasando siempre a lo otro[233]; lógicamente hablando, se trata aquí de un uso ilegítimo, una inmiscusión *extemporánea* del movimiento propio de la lógica del ser («transición» de una determinación a otra: *Beziehung* o referencia de la primera a la segunda) dentro de la esfera de la lógica de la esencia (consistente en la «reflexión» de los dos miembros de una *Verhältnis* o relación). Lo que no comprenden esos filósofos raciocinantes es que se trata aquí de un sistema (de múltiple interracionalidad en estratos y columnas, pues), y no de una *serie lineal* (tal habría sido para Hegel la herencia desdichada del proceder leibniziano, reveladora, en definitiva, de la intromisión del método matemático –piénsese en las series del cálculo infinitesimal– en la filosofía de la reflexión). El ejemplo escogido por Hegel: las determinaciones *ser-nada* y *devenir*, muestra claramente ese malentendido. Se procede como si el *devenir* fuera una tercera determinación, cuando él es la determinación *simple*, de la cual *ser-nada* es el mero momento de vacua oscilación: extremos que exigen un fundamento. Esto es algo que, al contrario de lo que ellos creen de Hegel, a los deductivistas no les *entra en la cabeza* (lo cual es muy *natural* y nada *lógico*), a saber: que el fundamento se dé dialécticamente como resultado, en lugar de hallarse bien sentado y asentado al inicio. La alusión de Hegel sobre la primacía del devenir, como –dice– muestra el «análisis» (196), apunta a un malentendido fundamental en el uso del término por parte de quienes se llaman a sí mismos «analistas», con su *opinión* de que, *antes de nada*, la cosa está ahí, siempre igual a sí misma, de modo que si se la estruja o parte en trocitos –*analysis* significa «desmembramiento»– acabaremos por resolverla en elementos simples, que luego podremos recomponer *ad libitum* o devolverlos al estado original; es como confundir un *puzzle* con una vaca en el matadero o con un concepto ante el bisturí lógico (¿sabemos de veras lo que *mentamos* cuando repetimos con Kant eso de que en un juicio analítico el predicado está *contenido en* el sujeto?).

233 *Phil. Enz. für die Oberklasse*. § 171 (1808 s.): «La razón raciocinante (*räsonierende*) indaga los *fundamentos* de las cosas, e.d. su ser-puestas por y en otro que es su esencia, una esencia que sigue estando dentro de sí, pero que al mismo tiempo es sólo algo *relativamente incondicionado*, en el que lo fundamentado o lo subsiguiente tiene un contenido distinto al del fundamento» (*W.* 4, 56).

El *análisis* en Hegel (como sucede ya en la «*Analítica* trascendental» kantiana) es un *regressus transcendentalis*, que busca las condiciones de posibilidad (de inteligibilidad) de algo *inmediato*. El análisis matematizante, por el contrario, supone según Hegel la mera descomposición de un todo en sus partes, mecánicamente (*relata refero*, así que dejo sin valorar desde luego tan grave descalificación). En todo caso, ese proceder es el criticado por Hegel, tildado irónicamente por él de *Gründlichkeit* («fundamentada solidez» o «solidez fundamental», como gustéis)[234]. La alusión al germen y al desarrollo (19_{11-12}) apunta a la concomitancia de las teorías *preformistas* en biología con el fundamentalismo filosófico (y aún cabría añadir: «teológico», ya que ese proceder tiene a la base la idea de una causa infinita e irrebasablemente última como principio de los seres). De nuevo, el error se encuentra aquí en la confusión entre inicio (lo simple y abstracto) y principio o *arché* (la *ratio essendi*). Puesto que, en ese caso, el inicio es visto como algo *simple* de lo cual ha de proceder todo (al igual que en Tales: *mundus ex aqua*), queda liberado entonces todo el universo del discurso: todo, cualquier ocurrencia se puede desde luego decir. La paradoja de este presunto «método» es patente: parece que baste una retórica alusión a ese Principio para después operar arbitrariamente (como en una frívola interpretación del *dilige, et quod vis fac* agustiniano), ya que el inicio –así entendido– ha sido dejado siempre atrás, de modo que ni él va a volver para hacernos ver que nos hemos equivocado ni nosotros podemos regresar a ese origen para comprobarlo. Lo único que tenemos aquí es, de un lado, lo vacío abstracto; del otro, las ocurrencias sueltas. El primero se rige por el principio de identidad, el segundo por el de *diversidad* (y, efectivamente, así procedía Ploucquet, en cuyo manual estudió Hegel en Tubinga[235]). La vacuidad es tan

234 El término es utilizado por Kant en el *Prólogo* a la segunda edición de *KrV*. (B XLII), como loa a la *aetas fredericiana*; mas pronto se volvería esa expresión contra él mismo por las exigencias de los «amigos hipercríticos», deseosos de encontrar un primer principio absoluto desde el cual deducir el entero sistema. *Vid*. al respecto el escrito sobre la *Vorstellungsvermögen* (1789) de K.L. Reinhold, el cual se ufana allí de: «haber hallado una manera más fácil de desechar un viejo y generalizado malentendido, que al principio sólo pudo ser descubierto a través de la vía más laboriosa del desmembramiento completo de la facultad de conocimiento (alusión a la «Analítica trascendental» de la *Crítica*, F.D.), mientras que yo lo he logrado evitando al menos los obstáculos de aquél respecto al entendimiento y definición de la nueva teoría de la facultad de conocimiento» (*op. cit*., p. 62).

235 G. Ploucquet, *Sammlung der Schriften welche den logischen Calcul ... betreffen*. Frankfurt/Leipzig 1766, p. 46: «Calculi enim characteribus usi abstrahunt a qualitatibus rerum et ipsis veritatibus obiectivis. Cuius modi est, quem trado, calculus logicus signis tantummodo *identatis et diversitatis* utens, foecundus tamen...»

patente ahora como antes, cuando la sana razón se reía del lógico que afirmaba que una planta es una planta (163_1).

Y sin embargo, como ocurría también en el caso de la identidad, Hegel no se limita a refutar ese proceder, sino que lo *asume* en su manquedad. Al respecto, él mismo sitúa, paralelamente a los ejemplos del lógico habitual, el tratamiento escalonado de los momentos capitales de la Lógica de la esencia: 1) paso de la contradicción al fundamento (aquí aludido como problema de la verdad de lo finito)[236], 2) relación entre forma y contenido[237], y 3) relación esencial entre lo externo y lo interno[238], que desemboca finalmente en el problema de la coincidencia de la esencia y la existencia en y como la realidad efectiva[239].

Este anuncio del método propiamente *dialéctico* (esencial, negativo) es propuesto aquí, pues, por Hegel como exposición crítica y superación del método *raciocinante*, o sea como su «asunción» o *Aufhebung*. Ese proceder, por su parte, es a la vez simulacro y anuncio y exigencia (dada su unilateralidad) de aquél. Hegel lo tilda de *Bildung und Zucht des Denkens*. Ya hemos aludido antes a las peligrosas resonancias del término *Zucht*. Sin embargo, creo que tras nuestras consideraciones ha quedado claro que esas resonancias deben atribuirse más bien a los filósofos *raciocinantes*, que operan siempre exteriormente (con lo que, extendido el problema a la pedagogía, tiene ello de imposición y sujeción a una autoridad que al disciplinar no se *expone*, sino que queda intocable –e indolente, *en el fondo*– como inicio-fundamento).

De esta manera, dice Hegel, se superaría la *impaciencia* de la reflexión imperfecta, ocurrente (en verdad, no se trata de una verdadera reflexión, porque procede al infinito de ocurrencias que, por su parte, bien pueden repetirse, pero no *recurren*). Es interesante comparar el paso con una bella descripción de la plasticidad en Goethe. Éste dice en efecto que las virtudes teologales (en alemán, la caridad es vertida como «amor»: *Liebe*) aúnan sus esfuerzos para producir *plásticamente* una «figura» (o «hechura»: *Gebilde*, una imagen «viviente»), a saber: la *paciencia*[240]. Sin querer forzar el parale-

236 *WdL*. 11: 290_4: «La verdad es, empero: porque lo finito, la oposición en sí misma contradictoria, n o e s, por eso lo absoluto es».

237 *Ibid*. 11: 301-302.

238 *Ibid*. 11: 364-366.

239 La relación esencial interno/externo conduce a la tercera sección de la *Wesenslogik: die Wirklichkeit*.(11: 369 s.).

240 J.W. Goethe (cit. en J. y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*. Vol. 7°. Leipzig 1889 (Reimpr.). DTV. Múnich 1984: 13, 1900): «fe, amor y esperanza sintieron una vez [...] un impulso plástico en su naturaleza, pusieron todo su empeño en juntarse y crearon una deliciosa figura [...] la paciencia».

lismo «fe-amor-esperanza» (según el orden de Goethe) y los tres movimientos de lo Lógico (transición-esencia/apariencia-desarrollo[241]), caben pocas dudas de que la ilustración goetheana es acertada para *representar* la conducta plástica que del pensar exige Hegel[242] (y, a la vez, para mostrar la transposición de la teología primero en poesía y luego en filosofía)[243]. También el último *desideratum* del párrafo apunta a una traducción laica de las virtudes mentadas por Goethe. En efecto, frente a la impaciencia propia de la reflexión exterior, Hegel exige: 1) *Weitergeben*, esto es: «avance» (transición, paso enlazado de unos conocimientos a otros: lógica del ser), 2) *Studium*, esto es: «estudio» (reflexión y fundamentación: lógica de la esencia), y 3) *Production* del entero desarrollo, esto es: «producción» (autogénesis, concepción: lógica del concepto); en suma, una transposición subjetiva, como *exhorto* al lector, de los tres ritmos y escansiones de lo Lógico. Quedan así polémicamente perfilados y adelantados los momentos capitales de la *Lógica*, contra el deductivismo y el escepticismo habituales (los «fundamentalistas» y los «relativistas» de su tiempo, y del nuestro).

6.9. La lógica interminable

El último párrafo del texto comentado cobra especial relevancia por una circunstancia que llamaríamos «exterior» a ese deseable «desarrollo de lo Lógico», si no fuera por lo sombrío del asunto: Hegel no podía prever que éstas serían sus últimas palabras escritas sobre filosofía. El prólogo está fechado en efecto el 7 de noviembre de 1831: siete días antes de la muerte de Hegel por cólera.

241 *Vid. Enz.* §§ 575-577.

242 *Cf.* sobre todo una observación marginal de Hegel a su *Ms.* sobre *Religionsphilosophie*: «la FE es lo mismo que la sensación religiosa, en cuanto identidad absoluta del contenido conmigo, pero de un modo tal que la la fe expresa *además* la *objetividad* absoluta *del contenido* que ella [la fe] tiene para mí» (*Rel.* 1, 152, n. 147). El *amor*, por su parte, remite al basamento *formal* del quimismo (cf. *WdL.* 12: 149_{1-2}) y, con ello, retroductivamente, de la esencia.

243 En esta transposición puede haber jugado un esencial papel mediador Schiller, que conecta naturaleza y espíritu mediante la fuerza plástica. *Über Anmut und Würde*: «La naturaleza plástica del hombre tiene dentro de sí infinitos remedios para expulsar sus defectos y corregir sus faltas, con tan sólo que el espíritu ético se decida a sostenerla con los productos de su arte, o al menos no pretenda desasosegarla de cuando en cuando» (En: *Schillers sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. 10 Theil. Ästhetische Schriften.* Hrg. von R. Köhler. Cotta. Stuttgart 1871; 10, 80).

Así como el prólogo comenzaba achacando al *pasado* de la disciplina (lógica y metafísica) la necesidad de establecer ésta de nuevo sobre una base *dialécticamente móvil* (o sea, una base que sólo como resultado se entrega), así finaliza también con la duda de si el *presente* y *futuro* de los intereses de la época (esa misma época que la filosofía debiera paradójicamente comprehender en pensamientos) dejarán libre espacio para un conocimiento poco útil y práctico, pues que sólo se limita al pensamiento puro (y a pensarse a sí mismo). *En sí* o *para nosotros*, además, esa clara confesión de desaliento se tiñe de melancolía cuando se comprueba el destino que en pocos años sufriría la *Lógica* hegeliana[244].

El breve párrafo está articulado por lo demás en tres puntos que giran en torno al mismo eje: la ambivalencia de la época moderna y su difícil «digestión» por parte de la filosofía.

El primer punto se refiere a una comparación entre la *República* de Platón y la *Lógica* de Hegel, por lo que hace al *Vortrag*, a la presentación material como escrito de ambas obras, y a la necesidad de su continua refundición. Hegel recuerda al efecto esa historia o anécdota según la cual habría debido Platón reelaborar siete veces (una cifra simbólica, que significa «muchas veces») su obra más famosa[245].

El recurso a tal autoridad le sirve a Hegel de excusa para justificar, por la dificultad de la cosa misma[246], la necesidad de seguir revisando la obra setenta

244 Ver al respecto mi ensayo, ya citado, sobre *La recepción de la Lógica de Hegel*.

245 Con la literalidad con que Hegel lo expresa no es dable encontrar la justificación de esa anécdota, como confiesan los editores alemanes *ad loc.* (*WdL.* 21: 411: «No ha podido encontrarse la referencia de esa narración»). No obstante, es muy probable que allí se aluda a Diógenes Laercio III, 37 (ed.cit. p. 186): «Euforión y Panecio dicen haber encontrado cambiado muchas veces el inicio de la República». Puesto que Hegel se queja –y con razón– de que es precisamente el inicio de la *Lógica* lo que los críticos han malentendido (19_{3-7}), la anécdota debe referirse justamente a ese pasaje (si hay muchos cambios, se sigue que Platón ha debido reescribir el inicio varias veces; al menos eso pensaría Hegel, que vive tras Gutenberg y la reproducción mecánica de los textos; bien podría haberse tratado en cambio, en aquel caso, de interpolaciones de escolarcas o copistas posteriores: ¿qué habría ocurrido si los discípulos de Hegel no hubieran distinguido en la *Enz.* entre el *corpus* y las *adiciones* o *Zusätze*?).

246 Una dificultad que, rigurosamente tomada, se convierte en imposibilidad, como ya hemos visto. No se puede *por principio* llevar a *conciencia* (el lugar de la escisión entre sujeto y objeto) una exposición plástica inmanente de lo Lógico. Y a su vez «plástico» e «inmanente» se repelen mutuamente. Un pensar absolutamente plástico (absolutamente «domado») dejaría de ser *discurso*, despliegue, y coincidiría puntual, intensivamente consigo. «Plástico» es una metáfora que se destruye a sí misma.

veces siete – en palmaria alusión esta vez a la cita bíblica[247]. Ello quiere decir que, viendo ya la obra terminada, Hegel sabe al mismo tiempo que ésta es *interminable*. Al efecto, la frase con que se introduce el segundo punto: la loa al *principio* rector de la modernidad es, por lo demás, menos banal de lo que al pronto parece. Dice Hegel que el recuerdo (*Erinnerung*) de esa anécdota puede servir de comparación (*Vergleichung*), en la medida en que aquél incluya en sí a ésta, o sea en la medida en que la comparación quede implicada en el recuerdo. O dicho más lógicamente: hay que entender al concepto «comparación» como subsumido bajo el concepto «recuerdo». La relación sería pues la del *género* a una de sus *especies*.

Ahora bien, esa relación es el primero de los tipos de la *metáfora*, según Aristóteles: la traslación (*epiphorá*) a una cosa de un nombre que designa otra, yendo «del género a la especie»[248]. Nosotros diríamos que se trata aquí de una *sinécdoque*. Sea como fuere, lo que en todo caso parece asombroso es que aquí puedan relacionarse «recuerdo» (aparentemente, una función mental) y «comparación» (un tropo lingüístico). ¿Se trata acaso de una *metábasis eis allò génos*? Veamos: según la *Estética* de Hegel, la comparación (*Vergleichung*) o símil (*Gleichnis*) es una metáfora desplegada, explícita (*ausgeführt*): en ella aparecen de forma claramente disyunta de un lado la imagen (*Bild*) y del otro la significación (*Bedeutung*). No se utiliza, pues, para dar mayor vivacidad a una expresión, sino para hacer justicia a la doble referencia de un *contenido plasmado*: por un lado (el del significado), la universalidad abstracta de éste ha sido ya llevada a conciencia, y el contenido, expresado en esa universalidad (se trata de una exposición *plástica* inmanente, pues); por el otro (el de la imagen), se precisa aún de una figura concreta (*konkrete Gestalt*), para hacer intuible (*anschaubar*) lo representado en un fenómeno o aparición sensible (*Erscheinung*)[249].

Pero, ¿por qué alude Hegel aquí, de forma tan aparentemente impertinente, a las relaciones entre «recuerdo» y «comparación»? *Recordemos* al respecto que el gran tema de los últimos párrafos es el de la corrección y (auto)disciplina de la soberbia del pensar raciocinante y representativo en su creencia de autosuficiencia y radicalidad; una disciplina que se manifiesta a través del recuerdo de la plasticidad, tal como aparece (mencionada y usada) en

247 Mateo 18, 22 (cito por la versión luterana, para que pueda confrontarse mejor el texto con el pasaje de Hegel). Pedro pregunta si debe perdonar siete veces al hermano arrepentido, a lo que: «Jesus spraeh zu ihm: Ich sage dir: nicht siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal» («Jesús le dijo: Te digo que no siete veces, sino setenta veces siete»).

248 Aristóteles, *Poética* 1457b7.

249 *Ästhetik*. II Teil, 1. absch. 3 Kap. B 3 c). (Ed. Bassenge: Berlín 1955, p. 403).

Platón. Se trata, en una palabra, de reconducir a lo general y objetivo lo en apariencia *mío* (o sea, lo que se *me* ocurre). Pues bien, psicológicamente hablando, tal es lo que justamente sucede en el paso de la imagen (*Bild*) a la representación (*Vorstellung*): un paso cumplido por el *recuerdo*. En efecto, como dice Hegel: «la imagen es lo mío, me pertenece»[250], pero me pertenece de una forma aún irreflexiva, como algo externo (la imagen no se refleja en mí ni *me* refleja: no manifiesta o declara lo que yo soy). Para que una imagen se *avive* necesita referirse a una «intuición que esté ahí» (*daseyende Anschauung*). Ahora bien, justamente a través de esa referencia es como queda subsumida a su vez esa intuición (hasta el momento inmediata y aislada) bajo una forma *universal*, a saber: la representación o *Vorstellung*, que tiene el mismo contenido que ella[251].

Aquí tenemos, pues, explicitados en la dialéctica de la representación, los mismos extremos que en la comparación: a) un significado universal (la forma de la representación) y b) una imagen, comparadas entre sí con c) una intuición sensible (el fenómeno: lo que *aparece*, que es de lo que está hablando el texto de la *Estética*). Ahora bien, «recuerdo» (*Er-innerung*) es interiorización (*Er-innerung*): regreso a la esencia de lo *aparente*. Por eso utiliza Hegel aquí, en este último párrafo del Prólogo, un modo potencial, *subjetivo* (en alemán, el *Konjunktiv II*) para el verbo auxiliar *scheinen* («parecer»; o mejor: «aparecer», pero sin remisión patente a un fundamento o razón de esa aparición). A lo que parece, al entendimiento común le *parecería* que la alusión a Platón expresa una comparación (en la que la *mediación*, esto es: la dificultad y hasta imposibilidad de coincidencia entre *Darstellung* y *Vortrag*, entre exposición de la cosa y su presentación fáctica, está oculta). Como si dijéramos: «Platón es a la *República* como Hegel a la *Lógica*». Mas la comparación (la *referencia* respectiva de cada autor a su libro), como es patente, queda en la superficie, ocultando la razón de esa relación o *proporción*. En este sentido, la función del recuerdo consiste en operar una ruptura de ese irrelevante plano comparativo, haciendo que la comparación se hunda y, con ella, los extremos: que se vayan al fondo... y al fundamento (*zugrunde gehen*: ya se sabe que *Grund* significa tanto «fondo» como «fundamento» o «razón»).

Por seguir con las nociones de la *Estética*: la «intuición», eso que ahora *está ahí*, es la reelaboración del primer libro de la *Ciencia de la lógica*, culminado (en *una* de sus transformaciones o avatares) a fines de 1831. Ahora bien,

250 *Enz.* § 453, *Zus.* (*W.* 10, 260): «La imagen es algo que es mío (*das Meinige*), que me pertenece».
251 *Ibid.* § 454.

la *Ciencia de la lógica* no es comparable con la *República*, porque ésta no corresponde al tiempo de Hegel, aunque sin duda haya cooperado de mil maneras (y *no sólo* teóricamente) a engendrarlo. La *República* es *monumento*, aviso del pasado; la *Lógica* es *instrumento*, *organon*: estructuración del presente.

Por su parte, la distancia temporal no es algo meramente cuantitativo (de lo contrario, cabría hacer de nuevo una comparación, al hilo del curso uniforme del tiempo: ¡más de 2.000 años han pasado, y ahí la tienes, tan pimpante!, o al revés, tan decrépita, que para el caso da igual). No: la distancia entre un libro y otro implica un cambio que no es siquiera cualitativo, sino literalmente *esencial*. Al respecto, y forzando por su parte la paradoja hasta el extremo, Hegel establece tres comparaciones explícitas (usando el correspondiente grado del adjetivo) entre la Modernidad y la antigüedad griega; con respecto a ésta, el mundo moderno tiene:

1) un *principio* más profundo; es obvia la referencia aquí a la *subjetividad* y al idealismo, cuyo principio cabe enunciar así: «de hecho, es lo sensible y perceptible lo propiamente inconsistente y secundario, mientras que los pensamientos son lo verdaderamente consistente y primero»[252].

2) un *objeto* de más peso; entiendo que Hegel alude aquí al Dios cristiano. Todo el sentido del párrafo octavo parece confluir en efecto en la siguiente comparación: 2.1) del lado antiguo, griego, lo «plástico» –eso de que allí se hablaba– establecía en la estatuaria clásica, ciertamente, una *igualdad* entre dioses y hombres; pero era una igualdad que podríamos llamar «química» (de acuerdo al segundo capítulo de la *Doctrina de la Objetividad*), en el sentido de que la Ley de igualdad (la *Moîra* que da a cada «parte» lo suyo, la *Anánke* que aborrece la luz al servir de sostén a cada uno en su libre alzarse) se halla *tendida* entre los componentes: la comunicación entre ambos respectos (*Mitteilung*: la acción recíproca de «com-partir») establece así una mera comunidad exterior (*Gemeinschaft*: la cualidad general de respetar lo «mío» de cada caso), de modo que esa ley no constituye sino una neutralidad abstracta[253]. Pero, 2.2) del lado moderno, europeo, Cristo es Dios encarnado, la interiorización (*Erinnerung*) del Hombre-Dios: por eso conquista ese «objeto» un peso mayor: él es el *Schwerpunkt*, el centro de gravedad hacia el que todo tiende (algo que hace una primera aparición en la Filosofía de la Naturaleza, al establecer ésta tal

252 *Enz.* § 41, *Zus.* 2 (*W.* 8, 115).

253 Cf. *WdL.* 12: 150,.3: «también su unidad absoluta (la de los objetos que están en tensión; en nuestro ejemplo: de dioses y hombres, F.D.) es entonces un elemento todavía formal, existente y diferenciado de ellos: el elemento de la comunicación, en el cual entran en comunidad exterior los extremos entre sí».

centro como *externo* al cuerpo y la materia[254]); como ya había indicado S. Agustín: *pondus meum, amor meus*.

3) un *material* más rico en extensión; es evidente que Hegel se refiere aquí a la empiría trabajada, *técnicamente* elevada a producto, propia de las ciencias experimentales de la modernidad. Al respecto, nada más interesante que una comparación de este pasaje (y de otros del prólogo, en los que se habla del «hacer instintivo de la razón») con el apartado: «La razón observadora» (*Die beobachtende Vernunft*), del capítulo V de la *Fenomenología*. Allí puede comprobarse, por lo demás, cómo a través de la elaboración de ese material llegan a coincidencia *alma* y *mundo*: los otros dos «objetos» de la metafísica moderna.

También se entiende ahora el *caveat* hegeliano («el recuerdo parece una comparación, pero no lo es»). A pesar de utilizar comparativos –y ello muestra a las claras la imposible coincidencia plástica entre discurso escrito y exposición lógica–, la mayor profundidad, peso y riqueza de que aquí se habla son irreductibles a una escala cuantitativa (el lenguaje mienta un «más», pero la razón concibe intensa y esencialmente otra cosa). Por eso, la alusión se limita a servir de *recuerdo*. La Modernidad surge de la Antigüedad: es su resultado dialéctico y, por tanto, su fundamento. Mas por ello mismo son externamente incomparables: no tienen un tercero común. Frente a Ranke, para quien todas las épocas son iguales a los ojos de Dios, Hegel piensa en un Dios *compro*metido con el cambio epocal, y *entro*metido en él. Como si dijéramos que *cada*

254 Cf. *Ph. der Natur. Enz.* § 226 (*W.* 9, 68): «Este peso, en cuanto magnitud intensiva concentrada en un punto dentro del cuerpo mismo, es su *punto de gravedad*; pero el cuerpo, en cuanto grave, consiste en poner y tener su punto medial *fuera de sí*». Tomado el universo físico en su integridad, puede decirse entonces que su centro de gravedad está *fuera de él* (expresado ello de una forma «química», con todo), e.d. que es sobrenatural. Recuérdese que en el segundo párrafo del Prólogo que estamos comentando se había presentado lo Lógico como *das Übernatürliche* (11,), aunque al tratarse aquí de un *objeto* debe aludirse más bien a Dios (Hegel sigue aquí la tradición wolffiana –y kantiana–: los objetos de la *metaphysica specialis*, sea ésta posible o no, son: alma, mundo, Dios). Por lo demás, hasta qué punto se hallen entrañablemente conectados en la Modernidad principio (idealismo) y objeto (Dios) lo muestra el siguiente pasaje: «El inicio del conocimiento verdadero de Dios consiste en saber que las cosas no tienen verdad alguna en su ser inmediato» (*Enz.* § 112, *Zus.* (*W.* 8, 234). Hegel se ve precisado a distinguir, por lo demás (pero en una *addenda* oral) entre el Dios cristiano «vulgar», diríamos, el de la mala subjetividad religiosa que, frente al destino antiguo, se apoya en «el punto de vista del consuelo» (*Standpunkt des Trostes*), y el Dios «hegeliano»: el Dios del hombre libre y responsable, el cual «reconoce que cuanto a él le ocurre no es sino una evolución de sí mismo». Así ha de entenderse el Principio moderno de la subjetividad, que es: «según su verdad, inmanente a la Cosa, siendo por ende, en cuanto subjetividad infinita, la verdad de la Cosa misma», *Enz.* § 147, *Zus.* (*W.* 8, 292 y 291, respectivamente).

época tiene el Dios que se merece (y que está en ella «trabajado»). Si, a pesar de todo, es posible el recuerdo (para evitar el relativismo historicista), ello se debe a que la época anterior está asumida, como condición de su *efectividad*, en la posterior, la cual es a su vez condición de *posibilidad* (de inteligibilidad) de aquélla.

Así pues, la *Lógica* ha de transformar, y de consumir-consumar en esa transformación o *Verarbeitung*: a) la ontología (según su *principio*: el idealismo); b) la metafísica (según su *objeto*: Dios), y c) las ciencias (según los *materiales*, por ellas semifabricados) de la Edad Moderna. El entero párrafo está regido por la idea de trabajo.

Al respecto, variaciones verbales de la misma raíz comparecen cuatro veces (algo que por desgracia se pierde en la traducción): 1) como *arbeiten*: «trabajar»; p.e., en la construcción de un edificio (Hegel sigue aquí el símil preferido de Kant); pero un edificio filosófico tal que se sostenga por sí solo y desde sus propios cimientos (frente a los intentos –recientemente, de Bardili y Reinhold– de fundamentarlo en la matemática): tal es la tarea propuesta, en general; 2) como *umarbeiten*: «reformar», como habría hecho Platón con sus diez libros sobre la *República*. El término tiene el sentido de «corregir, rehacer» y también de «adaptar»: algo muy propio del modo artesanal del trabajo en Grecia, donde el *technítēs* sirve de mediador entre una materia más o menos *plástica*, maleable, y una idea rectora. La refundición obedece al constante esfuerzo *mimético*, a la búsqueda de adecuación entre el modelo y la copia; 3) como *verarbeiten*: «transformar» los «materiales» modernos (*neuzeitlich*) ya trabajados en parte, poniendo de relieve su universalidad, por las filosofías de la reflexión y las ciencias experimentales (e-*laborados*, entresacados *de* ellas), hasta que la Lógica logre *purificarlos* por entero, hasta extraer de ellos las esencialidades puras. El término corresponde al trabajo fabril del mundo coétaneo (*modern*): una materia es consumida, gastada hasta la usura, mas no anulada, sino «puesta a disposición». Lo que Hegel cree es que esa disponibilidad no conduce a la alienación y empobrecimiento, de consuno, de hombres y cosas (como opina en cambio Heidegger respecto a la técnica moderna), ya que la transformación es inmanente e *internamente* teleológica: la «cosa» cumple su propio fin al gastarse, al transformarse en lo Lógico. Más exactamente: no cambia de forma, sino que es ahora cuando *de verdad* está formada. La audacia de este ideal «industrial» queda patente al recordar Hegel que «eso» que ha sido de tal guisa transformado en su propia época (en la *Modernidad*) es la ontología de la edad «moderna» (*neuzeitlich*), junto con *su* idea de Dios y *sus* correspondientes conceptos de la naturaleza y la sociedad. Con todo, más importante aún que notar esa diferencia, entonces incipiente, entre la *Moder-*

nidad (años después denominada: *die Moderne)* y una ya pericilitada *Edad Moderna (Neuzeit)*, es a mi ver esta extraña idea de *abnegación* aquí latente, a saber: que el desgaste y transformación de ese «principio, objeto y materiales» es lo único que, a su vez, los posibilita y da sentido. Están ahí para ser *trabajados*, reformados y desgastados hasta permitir dialécticamente *nuestro* acceso a lo Lógico (sin que sea posible entrar del todo en ello). Por lo demás, aquí no hay ni *Demiurgo* ni *Hacedor* que los haya trabajado externamente (si el filósofo moderno –*moderne*– no ha de ser *teísta*, menos aún va a rebajarse a *humanista*). El propio Hegel no se considera agente, sino *autor*, o sea *auctor*: el que deja crecer, el que fomenta el trabajo interior que anima procesualmente toda esa masa representativa y propia del entendimiento. Y ello nos lleva al último punto; 4) como *durcharbeiten*: elaborar hasta el fondo, trabajar algo hasta llevarlo a cumplimiento; ésa es la tarea, en particular la que Hegel afirma debe intentarse setenta y siete veces (e.d.: *incesantemente*). Y en verdad que resulta necesaria toda la rica problemática acarreada a lo largo del Prólogo, y que ahora culmina aquí, para justificar los continuos –y profundos– cambios de la lógica en Hegel. Sería necesario todo un diagrama para poder echar una ojeada de conjunto a toda esta gigantesca mutación y reelaboración, no ya de los «materiales» servidos por la fe y el entendimiento, sino de las mismas esencialidades lógicas[255]. Como ya se ha señalado, en la propia *Lógica del ser* de 1831 (antecedida justamente por este nuestro Prólogo) cabe hallar más de *tres mil variantes*, de todos los calibres: desde el cambio o adición de capítulos u observaciones (por ejemplo, dos largas notas sobre el cálculo infinitesimal, 21: 273-309) hasta correcciones en los signos de puntuación. Baste señalar al respecto que el primer libro tiene en Nuremberg (1812) una extensión de 257 páginas, alcanzando en Berlín (1831) 383 páginas (según la paginación de la edición académica actual: volúmenes 11 y 21). Y ello sin entrar en los cambios habidos en el *Grundriss* o *Compendio* enciclopédico (especialmente en 1817 y 1827) así como en las lecciones de 1830, de las cuales se conserva un *Nachschrift* de Karl Hegel. En este sentido, bien podría compartir Hegel la divisa de su gran predecesor: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*[256].

255 Confieso que yo lo confeccioné hace años, pegando unos folios con otros, hasta alcanzar tan desmesurado documento una longitud de cuatro metros. Todavía lo conservo, arrumbado como un monumento inútil, algo así como el *Grand Bertha* de la lógica hegeliana: ese cañón alemán construido para la Gran Guerra, pero tan pesado y complicado que jamás se utilizó.

256 Persio, cit. por Kant en *KrV*, B XXIV.

Nada más lejano del pensar y obrar de Hegel, pues, que la exigencia de obedecer dogmáticamente a su letra, aunque sólo sea porque su obra no es un texto fijado, un monumento a lo Tucídides «que dure para siempre» (*ktéma eis aei*), ya que su letra era movediza y de contornos cambiantes: una letra que sólo la muerte logró congelar y detener para siempre... *como un torso*, algo gloriosamente inacabado (¿qué cambios habrían experimentado las doctrinas de la esencia y del concepto, de haber seguido viviendo –escribiendo– Hegel?) ¡Y aún se queja el pensador de no haber tenido tiempo para establecer mayores y más frecuentes modificaciones!

Por lo demás, y para concluir el comentario de este Prólogo a la segunda edición de la Lógica, ¿cómo se compagina esta frenética actividad de trasformación de los materiales ofrecidos por la época para alimento y sacrificio de lo Lógico, con la deseada participación callada en el conocimiento presente? ¿No es el método y trabajo hegelianos justamente el mejor antídoto contra ese dualismo platonizante entre los intereses del día y la contemplación de lo eterno? ¿No está acaso lo eterno clavado, expuesto en el tráfago del mundo? ¿No hay que reconocer «a la razón como la rosa de la cruz del presente»[257]?

Entre la irrelevante limitación a los intereses cotidianos y la «desapasionada calma» del conocimiento se mueve la difícil aventura *de facto* que muestran los textos hegelianos. En este sentido bien puede decirse que las palabras finales del Prólogo no hacen justicia al revolucionario proceder de un pensador para quien –contra sus últimas, desilusionadas palabras– «nada grande se ha hecho ni podrá hacerse en el mundo sin pasión»[258]. Y menos aún la filosofía, esa grande, abnegada pasión por la libertad y la verdad.

Pero ahora, por si al ávido lector le hubiera sabido a poco la *visita* efectuada a los dos atrios del templo lógico, parece conveniente que extendamos siquiera brevemente nuetra vista espiritual sobre otros dos accesos separados del ingente *corpus* al que en definitiva tendrá que ingresar mi desconocido acompañante en la lectura y análisis. Accesos separados de la obra, sí, mas en modo alguno ajenos a ella, ya que ambos (irreconciliablemente, a lo que se verá) pretenden constituir una verdadera *introducción a la lógica*, y no como meros Prólogos (en suma, exteriores a la *exposición* misma del curso lógico, aunque estén inscritos en el mismo libro que ella). Un poco más de esfuerzo, pues, que el final del camino que lleva al desierto ya se avista en lontananza.

257 *Rechtsphil.* (*W.* 7, 26): «Conocer a la razón como la rosa en la cruz del presente [...] es la *reconciliación* con la realidad efectiva».
258 *Enz.* § 474, Obs. (*W.* 10, 296).

7. Sentido y función de la *Fenomenología* como supuesta *Introductio ad logicam*

Volvámonos pues, decididos, a un verdadero *punctum doliens* en la evolución del pensamiento hegeliano. Sabido es que la *Fenomenología del espíritu*, que tomara en principio sobre sí de algún modo la función propedéutica (mas ya no autodestructiva) de la lógica jenense, fue considerada por Hegel como introducción y a la vez primera parte del sistema de la filosofía: en cuanto tal, como introducción *inmediata* a la Lógica. Esta solución no resultaba empero satisfactoria por varias razones, algunas de las cuales enumeramos aquí brevemente: a) daba la sensación de *fundamentar* antropológica o psicológicamente la ciencia lógica, tal como en 1808 y 1811 había hecho Fries y en 1822 haría Eschenmayer; b) el punto fenomenológico de referencia es un objeto concreto: la *conciencia*, que, a pesar de ser distinguido como lugar de manifestación (el «ahí» del «ser», si queremos decirlo en terminología heideggeriana), conduce al malentendido de considerar la filosofía especulativa como una doctrina de la autoconciencia (tal ha sido en efecto el caso de la interpretación que Heidegger y Fink hacen de Hegel); c) desde la perspectiva de la evolución del pensamiento de Hegel, parece probado (sigo al efecto las sugerencias de Pöggeler[259]) que la estructura lógica en la que se basa la *Fenomenología* no corresponde a *ninguna* exposición medianamente extensa de las distintas *Lógicas* de Jena, sino a un apunte situado casi al final de la *Realphilosophie*[260] de 1805/06; a pesar de las múltiples tentativas de relacionar, de hecho, la *Lógica* de 1812-1816 con la obra de 1807, resulta desde luego claro (aunque no sea éste el lugar de defender esta posición[261]) que, a partir de la mitad del capítulo III (donde se trata del «juego de fuerzas» y del «mundo invertido»), es difícil, sin caer en analogías a veces vagas y a veces temerarias, establecer referencias entre ambas obras que vayan más allá de correspondencias muy generales o, por el contrario, muy puntuales (p.e. entre la «Idea del bien» de 1816 y el «perdón de los pecados» de 1807) y fragmentarias.

259 O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie*. Friburgo 1973; una concepción antagonista por excelencia es la de H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft del Logik*. Frankfurt 1965, y *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*. En R. Heede und J. Ritter, Hrsg.: *Hegel-Bilanz*. Frankfurt 1973, 231-282.

260 *Philosophie des Geistes* (1805/06). *G.W.* 7: 286_{6-9}: «Esta *intelección* es la filosofía, [la] *ciencia* absoluta [...] – *a*) filosofía especulativa *ser* absoluto, que se hace otro (*relación*), vida y conocer – y saber del saber, espíritu, saberse el espíritu a sí mismo».

261 *Vid.* al respecto mi ya cit. *Propuesta de lectura de la proposición especulativa*.

La verdad es que si Hegel hubiera seguido creyendo en el valor introductorio y *a la vez* sistemático de la *Fenomenología* debería haber cambiado en profundidad la estructura y tenor de ésta, aprovechando la forzosidad de dar al mercado una segunda edición de la obra; sin embargo, una *Notiz* de 1831 (una especie de recordatorio para el proceder necesario en la presunta corrección y mejora de aquélla) deja patente la prevención de Hegel contra ella en su *función fundamental*, y no meramente en sus defectos estructurales –siempre susceptibles de revisión–. Hegel ve su obra más famosa ahora, 25 años después ¡como un escrito de circunstancias, producto de la polémica del tiempo! (oscilando entre los extremos de Fries y de Schelling), sin tener por conveniente mayor revisión que la puramente estilística de corrección de algunas letras o signos de puntuación[262]. Dado el frenesí «revisionista» que presenta Hegel en sus escritos sucesivos (proceder que, haciendo abstracción de la diferencia entre publicaciones e inéditos, acerca a aquél también en esto a Schelling) me resulta extremadamente significativa esta asepsia (rigurosamente contemporánea a los abundantes cambios de la *Lógica del ser*).

Sin que sea posible datación exacta, sabemos que entre 1812 y 1816 (justamente los años de la elaboración y publicación de la *Lógica*) descompuso o –si queremos– «deconstruyó» Hegel lo que trabajosamente (y con algo de artificialidad) había compuesto en Jena: los cuatro primeros capítulos de la *Fenomenología* (hasta la relación «amo/siervo») pasan a oficiar de término medio en la *Filosofía del espíritu subjetivo* (entre antropología y psicología), y las restantes partes pasan a ocupar –profundamente refundidas– lugares propios de la filosofía del espíritu objetivo (moralidad y eticidad, cambiando el orden y sentido –cronológico y temático– de la obra anterior), del paso al espíritu absoluto (historia) y de la centralidad de éste (religión). La nueva posición de esa primera parte está documentada por una anotación marginal al § 65 del *System der besondern Wissenschaften*, uno de los cursos impartidos en el *Gymnasium* de Nuremberg. Sin embargo, en la *Enciclopedia* dictada en 1812-13 no aparece esa división; la nota debe ser, pues, posterior[263]. Por fin, el cambio queda perfectamente establecido en 1816, según se indica en la *Idea del conocer*, de la *Lógica del concepto* (correspondiente a la justificación lógica del paso enciclopédico de «alma» a «conciencia»): «Ese estadio es el objeto de la *Fenomenología del espíritu*: una ciencia que está entre medias de la ciencia del espíritu natural (el

262 *Notiz zur Phä.* 9: 448_{11}: «c) típico trabajo primerizo, no reelaborar –relativo al tiempo de su redacción– en el prólogo: el absoluto abstracto regía entonces».
263 *Vid.* la nota *ad loc.* (12: 198_{5-11}) de los editores alemanes en 12: 351.

alma, F.D.) y el espíritu en cuanto tal»[264]. En fin, en la *Enciclopedia* de Heidelberg (1817) encontramos ya la (primera parte de la) *Fenomenología* en su nuevo emplazamiento.

Por otra parte, en la segunda edición del Compendio enciclopédico (1827) añade Hegel un extenso *Vorbegriff* («Preconcepto») que explícitamente está destinado a cumplir una función análoga –propedéutica– a la de la *Fenomenología*. El problema estriba en si el *Vorbegriff* sustituye o suplementa a la obra anterior. De atender sólo a la *Anmerkung* del § 25, parece que se tratara de lo último. Hegel se queja en efecto de lo inadecuado del punto de partida: la conciencia, dice, es algo sólo *relativamente formal* (*formell*), o sea, algo que es formal sólo en relación a la operación de abstraer de los contenidos sabidos, con lo que cabría *opinar torcidamente* que la conciencia (¡*mi* conciencia, nada menos!) fuera algo así como una *facultad* del ánimo, limpia de más presupuestos (la sombra de Locke y Kant es alargada... llega hasta hoy). Es justamente esa torcida opinión la que se va progresivamente autocorrigiendo, según surgen las distintas figuras de la conciencia. En ellas se va desarrollando el genuino contenido (*Gehalt*) de la conciencia, para la cual sucede el proceso siempre a las espaldas (*hinter dessen Rücken*). De ahí lo inadecuado de la exposición, ya que el sustrato de ésta no se halla nunca a la altura de las circunstancias; y ello sin contar con las figuras concretas, *mundanas*, que van apareciendo a partir del capítulo VI[265]. No obstante, Hegel reconoce que, si el contenido del *Vorbegriff* es más adecuado como introducción a la Lógica (pues que en él se pasa revista a las configuraciones históricas del conocer y la fe, de las que lo Lógico resulta mediante un proceso dialéctico de depuración científica y de maduración histórica), la forma está en cambio peor expresada aquí, ya que no hay aprendizaje: el *Vortrag* procede «de forma histórica y raciocinante» (*historisch und räsonierend*). Si esto es así, se sigue que la conciencia individual debe estar ya de antemano formada y haber accedido ya al nivel (*Standpunkt*) del saber absoluto para poder elevar lo histórico hasta la perspectiva lógica. Parece pues necesario conservar la función propedéutica de la *Fenomenología* por lo que hace al lado subjetivo, mientras que el *Vorbegriff* se ocuparía del lado temático, objetivo (de hecho, su centro está constituido justamente por la descripción del *pensamiento objetivo*). En todo caso, está claro que la *Fenomenología* no tiene para el Hegel berlinés valor de *Deduktion* o «justificación» *de iure* del conocimiento objetivo (como

264 *WdL*. 12: 198_{5-7}.

265 *Enz*. § 25, Obs. (*W*. 8, 92): «las figuras concretas de la conciencia, como p. e. las de la moral, la eticidad, el arte, la religión».

tendría la «Analítica» de la *Crítica* en Kant), sino –como aduciré inmediatamente– sólo del concepto (o mejor: de «sólo el concepto» – *nur Begriff*) de la Ciencia, en cuanto que ofrece un material trabajado justamente por «Nosotros» sin el saber de la conciencia misma... ¡hasta llegar al Saber, cuando es ya demasiado tarde para que *yo* lo sepa! En este sentido, Hegel llegará al extremo de insinuar que esa disciplina no es *aún* siquiera filosofía, sino sólo... *fenomenología*[266].

En la *Gran Lógica* se alude a la obra de 1807 (aparte del pasaje del Prólogo, ya comentado) en la *Introducción* y en la sección preliminar: *¿Por dónde tiene que hacerse el inicio de la ciencia?* El primer texto ha pasado apenas sin cambios a la segunda edición, lo cual muestra claramente que Hegel no ha renunciado al valor propedéutico de la *Fenomenología*, cuya función capital es la de liberar a la conciencia de la oposición entre sujeto y objeto, oposición en la que ella *consiste*, de modo que esa liberación sería también su desaparición; lo que resta tras ella es el éter puro, el elemento del saber: campo de exposición de la ciencia pura, concepto de la Ciencia (es decir, todavía *sólo* concepto, en el sentido formal y tradicional del término: ahora la oposición se ha interiorizado, entre *concepto* del contenido –lógica subjetiva– y *contenido* del concepto –lógica objetiva–, pura autoconciencia que se despliega de suyo[267]). Al respecto dice aquí Hegel que *la Fenomenología* es la *Deduction* de ese concepto de la ciencia[268] (recuérdese lo dicho antes). La alusión –y desafío– a la deducción trascendental kantiana es palmaria. De hecho, Hegel reprocha a Kant el haber fijado y hecho insalvable la diferencia *interna* entre la unidad sintética de la apercepción y las categorías, sin poder constatar otra cosa que el mero –y externo– acompañamiento de las representaciones por parte del Yo. Mas si éste, el Yo, se prueba en cambio como lo universal (la llanura del saber absoluto), sin referente externo, se torna entonces *pura referencia a sí mismo* (*reine Beziehung auf sich selbst*)[269]: y tal es justamente la descripción del puro ser inicial de la Lógica[270].

266 Cf. *Enz.* § 415, Obs. (cit. *supra* nota 168).

267 *WdL.* 21: 33_{27-31}: «De este modo, la ciencia pura presupone la liberación de la oposición de la conciencia. [...]. En cuanto c i e n c i a, la verdad es la pura autoconciencia». En el *Vorbegrif* de la *Enciclopedia* es presentado lo Lógico como: «la forma absoluta de la verdad, y aún más que eso: la pura verdad misma» (*Enz.* § 19, Obs.; *W.* 8, 69).

268 *Ibid.* 21: 33_{22}.

269 *Enz.* § 20, Obs. (*W.* 8, 74). Hegel alude a *KrV.* B 131.

270 Este punto ha sido mantenido por Hegel a través de las variadas versiones que de la Lógica ha ido ofreciendo. *Pura referencia a sí* era también el presunto inicio de la Lógica de Jena. Cf. *G.W.* 7: 3_2. La hipótesis es sostenida por Haym, Glockner y Lasson, y ha sido recogida en la ed. ac. bajo el título «I. REFERENCIA SIMPLE» (*[I. EINFACHE BEZIEHUNG]*).

El segundo texto, el de la sección preliminar a la *Doctrina del ser*, ha sufrido modificaciones y adiciones en la edición de 1831. La primera adición aludía a la *Fenomenología* en el breve párrafo inicial de la sección (11: 33_{5-13}). Ahora se dedica una mayor extensión al tema (relaciones entre inmediatez y mediación, desde el punto de vista lógico, y entre la fe y el saber, desde el histórico), y se hacen entrar en la discusión, explícitamente, argumentaciones del *Vorbegriff* enciclopédico[271]. Es patente, pues, que ambas exposiciones se complementan, como lo es también que *sólo* la *Fenomenología* es considerada como una *presuposición*[272]; es decir que sólo ella puede ser interiorizada, recordada (*erinnert*) en el interior de la Lógica, y muy exactamente en la *Lógica de la reflexión* (primera sección de la *Lógica de la esencia* que, al respecto, funciona como *pendant* lógico y retrojustificación, por así decir, de la *Fenomenología*[273]). Es en

271 El tema se presenta en 21: 53_{18}. Hegel cita el *Vorbegriff* en 54_{12-13}.

272 Cf. 21: 54_{33}-55_{2}; 11: 33_{5-7}. En la segunda edición se menciona un punto delicado. Así como en *Phä.* era la conciencia inmediata lo primero (e.d. la presuposición): «en la lógica, el presupuesto es aquello que, partiendo de aquella consideración, había venido a mostrarse como resultado: la idea en cuanto saber puro» (21: 59_{9-11}). La conclusión es sorprendente: parece que el final de *Phä.* debiera ser el inicio de *WdL*, esto es: el ser, y no la idea. Ésta viene sin embargo explícitamente identificada aquí con el saber absoluto. Quizá una distinción de respectos –recordando al efecto los modos de exposición (y lectura) señalados en los últimos tres silogismos del sistema– podría ser aquí esclarecedora. Así, desde el punto de vista externo (histórico y raciocinante): el de la conciencia del lector de esas obras –en una primera lectura–, la *WdL* sigue en efecto a *Phä.* (que es por tanto presupuesto de la primera). Mas desde el nivel de la reflexión determinante (posición explícita de la presuposición como lo Otro condicionante), *Phä.* y *WdL* son coextensivas: a la certeza sensible le corresponde el ser, y al saber absoluto la Idea. Las dos obras dicen lo Mismo, mas en 1807 eso lo dice la conciencia («le viene a las mientes»); en 1812-16, en cambio, *se* lo dicta el Concepto *a* la conciencia. En la *Phä.* se educa la conciencia *desde dentro*: a base de experiencias (dolorosas). En la *WdL* la conciencia es *aleccionada*, una vez alcanzado el nivel *plástico* que Hegel proponía en este Prólogo a la segunda edición.

273 La traslación lógica del tema epistemológico de *Phä.* es patente ya desde el inicio del segundo libro de *WdL*: «En cuanto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es e n y p a r a s í, no se está quieto cabe lo inmediato y sus determinaciones, sino que lo atraviesa de parte a parte» (11: 242_{4-6}). También la estructura experiencial típica de la *Phä.* («parece» / «pero de hecho») es aquí evidente: «Al ser representado como camino del saber este movimiento, este inicio que parte del ser y del curso que lo asume y arriba a la esencia como a algo mediato, parece entonces que fuera una actividad del conocer exterior al ser y que en nada le iría a la naturaleza propia de éste. / Pero este curso es el movimiento del ser mismo» (241_{16-20}). Aquí se corrige definitivamente toda filosofía de la conciencia (de la reflexión exterior), a la vez que se justifica su necesidad como obstáculo a superar, y por fin *se* sabe lo que a la conciencia *le* pasa (lo que ella experimenta en *Phä.*); esta obra queda por lo demás implícita pero palmariamente aludida cuando al poco dice Hegel: «inmediatamente se impone la reflexión de que este p u r o s e r, la n e g a c i ó n de todo lo finito, presupone una i n t e r i o r i z a c i ó n [un recuerdo] y un movimiento, que han puri-

efecto en la *reflexión ponente (setzende Reflexion)*[274] donde se da razón lógica de la necesidad que lo Lógico tiene de presupuesto. Sólo queda, por lo demás, expresar una cautela a este respecto: *la presuposición no es el inicio*. Aquélla viene supuesta *por* algo otro (y es vista *desde* él): por eso no es tratada temáticamente hasta el segundo libro (sólo cuando el ser ve negadas sus pretensiones de subsistencia absoluta y es tratado como apariencia (*Schein*) es presupuesta la esencia). El inicio, en cambio, no *parece* presuponer nada ni remitir a nada, sino sólo a sí mismo (*reine Beziehung auf sich selbst*).

Esta es la paradoja de Hegel: la razón del presupuesto del inicio viene siempre *después*. El filósofo suabo ha llevado esta paradoja a sus consecuencias extremas (absurdas, para el sentido común –incluyendo en él al científico al uso); pero no ha sido el primero en presentarla. Dejando aparte la *epagogé* aristotética del comienzo de la *Physica*, es en Kant donde este extraño proceder queda por vez primera bien planteado. Hablando en efecto de los principios del entendimiento (*mutatis mutandis*, de aquello de lo que tratará la *Lógica de la esencia*) dice Kant que un principio tal no es un teorema: «porque tiene la propiedad particular de hacer primero posible su fundamento probativo (*Beweisgrund*), a saber, la experiencia, en la cual ha de ser siempre presupuesto»[275]. El principio (*esencial*) pone pues la base a partir de la cual puede ser deducido, justificado.

Se dibuja, así, un círculo: es el círculo esencial de la reflexión ponente. Si ahora sustituimos «principio» por *Lógica* y «experiencia» por *Fenomenología*, el paralelismo en el proceder hegeliano se hace evidente. Ésta es el *principium cognoscendi* (el término es equívoco: mejor sería hablar de *experiendi*) de aquélla; mas la *Lógica* es el *principium essendi* (la razón de ser) de la *Fenomenología*. Las dos obras son posición y presuposición a la vez, cruzadas en quiasmo. La

---

ficado el inmediato estar [hasta convertirlo] en ser puro» (241_{26-28}). El «inmediato estar o existir» de las cosas corresponde al objeto de la reflexión exterior, ejercida por quien no ha leído aún *WdL* y por eso no sabe todavía que el ser es la idea; mas cuando ello se sepa, se sabrá a la vez lo *otro*, esto es: que la naturaleza *es el hecho* (tentado estoy por decir: el hecho *bruto*) de que la idea es el ser: comienzo de la filosofía real. Es decir: *sin Phä.* no cabría negar lo finito (no habría pues *Lógica de la esencia*): mas sin *WdL*, lo anterior sería un mero *hecho*, del que ahora *se da razón*. Si se quiere utilizar terminología y conceptos kantianos, bien puede decirse que *Phä.* es la *localización metafísica (metaphysische Erörterung*, como en la *Estética trascendental*) del saber, y que *WdL* es en cambio la *deducción trascendental* del mismo. El propio Hegel señala que: «en esta ciencia del espíritu que aparece [...] se *debate* [y localiza: *erörtet*] qué haya en este saber inmediato» (21: 55_{2-5}; subr. mío).

274 *WdL* 11: 250_{22}-252_{31}.

275 *KrV* B 765/A 737.

Lógica presupone la *Fenomenología* por el lado de la conciencia *plástica*, diríamos: ¿cómo exponer o recibir el movimiento puro del Concepto en una orografía agrietada y rota por la reflexión exterior, la ocurrencias y el vacío *Räsonnement*? La *Fenomenología* supone la *Lógica* por el lado de la objetividad del pensamiento que guía la experiencia (el *Leitfaden* que liga las figuras y permite el aprendizaje –*Bildung*– de la conciencia). Y a su vez: la *Lógica pone* a la *Fenomenología* como presupuesto suyo, en el interior del círculo reflexivo: «recuerda» pues la obra primeriza y la expulsa de sí y del sistema; mas la *Fenomenología* no recibe así otro territorio, sino que es la periferia del Sistema, el solar negado, ab-negado por el edificio sobre él constituido. En este sentido tiene razón Marx cuando describe la *Fenomenología* como lugar de nacimiento (*Geburtstätte*) de la filosofía[276]. Y en cuanto tal, ella pone a la *Lógica* como resultado suyo. En última instancia, los quiasmos están guiados aquí por el cruce entre *Grund* como *hypokeímenon* y *Grund* como *arché*: entre génesis y deducción.

8. Concepto y objeto de la Ciencia

Como acabamos de ver, desde el punto de vista *genético* sigue siendo necesaria la *Fenomenología para* el Sistema (pero el que sea *para* él no significa *ipso facto* que *sea* parte de él). Pues en efecto, a menos que veamos en ello una operación editorial y (bien poco) crematística[277], que también puede ser, ya el hecho de que Hegel se prestara a una reedición de la obra de 1807 deja ver, a pesar de todas sus prevenciones, que él comprendía esa nueva salida a escena como algo necesario para su própia filosofía. Ahora bien, la Fenomenología *no podía* formar parte del Sistema desde el punto de vista *sistemático*, y discúlpese la redundancia (de ahí el cambio de título en la portada; y de ahí también el título de la nueva edición de la Lógica: *System der objectiven Logik*[278]). La relación entre ambos cambios de título implica, como acabo de señalar, la existencia de una mutua *presuposición* entre las dos disciplinas. Sólo por ese movimiento quiasmático se evita

276 Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie*. (En: *Frühe Schriften* I. WB. Darmstadt 1962(p. 460s.): «Hay que empezar por la *Fenomenología* de Hegel, verdadero lugar de nacimiento y secreto de la filosofía hegeliana».

277 No pedagógica ni didáctica, porque –tras lo dicho– no hace falta indicar que Hegel no dio en Berlín cursos sobre la *Fenomenología*.

278 Reproducido en facsímil en 21: 3. La alusión a la lógica *objetiva* indica claramente que Hegel tenía la intención de entregar una segunda edición de la lógica de la *esencia* (y muy seguramente, después, de la del concepto).

la cerrazón del sistema; p.e., la *Lógica*, como vimos, es susceptible de ser *enseñada*: tiene pues un exterior, la conciencia del oyente o lector. Y tarea de la *Fenomenología* es justamente *llevar a conciencia* la necesidad (*Bedürfnis*) de lo Lógico, de que ella comprenda aquello que es de suyo y de por sí[279].

Pero para localizar con mayor precisión esa tarea, preciso es que repasemos (pues que ya antes pasamos un momento por él) algunos puntos del llamado «Concepto previo» (*Vorbegriff*) de la Lógica enciclopédica. En efecto, e integrando aquí *pro domo* la concepción de Fichte, Hegel entiende ese *libre* llevar a conciencia la *necesidad* lógica exactamente como un *Selbstdenken*[280]: no empero un pensar por cuenta *propia* (identificando pues el sí-mismo o *Selbst* con el «yo» de cada *quisque*), sirviéndose del pensamiento como si éste fuera un instrumento (algo de lo que donosamente se burlaba el filósofo tanto en la Introducción a la *Fenomenología* como en nuestro segundo Prólogo), sino una exclusiva y minuciosa *atención* a la Cosa, *plegándose plásticamente* a ella y olvidando al efecto justamente las opiniones y ocurrencias *propias* –un tema ya bien conocido por nosotros–. En esos pensamientos se identifican pues (¡no se confunden!) *conceptus subiectivus et obiectivus*: la acción *formal* de pensar y el *contenido* de lo pensado. Son, por tanto, *pensamientos* (*Gedanken*: lado subjetivo) *objetivos* (lado, obviamente, objetivo). De ellos, como señala Hegel explícitamente en la *Enciclopedia*, se ocupa la Lógica, la cual, en este sentido, coincide con la antigua metafísica, ya que esos pensamientos son las esencialidades de las cosas (*Wesenheiten der Dinge*)[281]. Hegel propone al respecto que, para evitar cualquier confusión de su doctrina con el *idealismo subjetivo* (el cual, de manera un tanto animista, otorga en definitiva *mente* y conciencia a las cosas naturales), sean denominadas esas esencialidades *determinaciones del pensar* (*Denkbestimmungen*)[282]: una expresión que también en castellano resulta una buena denominación, si se piensa la preposición «de» como denotando a la vez un genitivo subjetivo y objetivo, a saber: *las determinaciones que el pensar produce determinan por su parte al pensar*. En esa atenencia a lo propio de la Cosa y a la Cosa propia, el pensar es *libre*.

Por ende, en cuanto que se atiene a lo de verdad real, respetando su ley y su *tempo* y manera de aparición, bien puede decirse que la doctrina hegeliana

279 Por eso acontecimientos, percances, ocurrencias o ideas vagas: todos esos contenidos de pensamiento, «al ser llevados ante la conciencia, son conceptos, existentes en y para sí, de la esencialidad del espíritu» (*WdL* 21: $15_{33\text{-}34}$).

280 Cf. *Enz.* § 23.

281 Cf. *Enz* § 24.

282 *Enz* § 24, Zus, 1 (*W.* 8, 81).

expresa un genuino *realismo*. En cuanto que, en cambio, niega *determinadamente* empiría y representación como concepciones *verdaderas*, haciendo de la naturaleza de *las* cosas producto (*Erzeugnis*) *del* pensar, cabe en cambio denominar esa doctrina (y con mayor razón, puesto que la reconducción al pensar es más alta que la reflexión sobre la naturaleza) *idealismo*.

De esta manera, la Lógica se presenta con unas exigencias tan ambiciosas que, de cumplirse, la exaltarían a un rango que jamás ciencia alguna ocupó en la historia occidental, ya que incluso la *regina scientiarum*, la metafísica, dejaba fuera de su ámbito la consideración del órgano con el que decía operar. Gracias a la lógica, la *realitas* del mundo deviene razonable y las ciencias unificables enciclopédicamente. Ésa es al menos la pretensión de Hegel: «Con ello es la lógica el espíritu omnivivificante de todas las ciencias, y las determinaciones del pensar propias de la lógica son los espíritus puros»[283]. Sería improcedente una dilucidación detallada de lo aquí mentado por Hegel como espíritu (*Geist*). Indicaré tan sólo tres puntos: en *primer* lugar, la alusión al «espíritu» sirve primero de *caveat* contra todo formalismo o reduccionismo (tener a las ciencias, por un lado, como mera excrecencia o epifenómeno –en última instancia, superfluo– de la lógica, o al contrario, considerar a ésta como un mero cálculo vacío). Contra ambos extremos, el que la lógica y sus determinaciones sean tildadas de «espíritu» significa –de acuerdo con la definición general de «espíritu»– que ellas *precisan* desplegarse en *su* otro, ya que: «la historia del espíritu es su gesta (*Tat*), pues él es sólo lo que él hace»[284]. Esta presencia (*parousía*) de lo Lógico en las ciencias disipa además el malentendido al que antes aludíamos: tomar la crítica de Hegel al formalismo y el cientificismo (junto con su consecuencia natural, el subjetivismo escéptico) como si se tratara de una crítica a las ciencias y de una loa a las creencias de la vida común.

En *segundo* lugar, que la lógica constituya el «espíritu» de las ciencias implica necesariamente la existencia de una concordancia entre ambas: al fin, la Lógica se ha obtenido en parte por abstracción de las referencias naturales o representativas a que apuntan los conceptos científicos (las otras fuentes de la Lógica son, cómo hemos visto, la reflexión sobre el uso y sentido del lenguaje, y la historia del pensamiento filosófico, como veremos enseguida). No debe haber pues, en principio, litigio entre ciencias y filosofía. Ésta debe velar, sobre todo, de que las primeras no se rigidifiquen ni se tengan por cosa última y definitiva, de la misma manera que las ciencias han de evitar las pretensiones

283 *Ibid. Zuz.* 2 (*W.* 8, 85).
284 *Rechtsphil.* § 343 (*W.* 7, 504).

de la filosofía de aportar nuevos conocimientos o dirigir el desarrollo científico (cosa que pretendió efectivamente la *Naturphilosophie* romántica).

En *tercer* y último lugar, el concepto de espíritu apunta en todo caso a una vertiente *práctica*. Ello significa que la Lógica, en cuanto espíritu de las ciencias, libera a éstas de su presunta teoreticidad «objetiva», aséptica, y las restablece en su radicación técnico-política. La lógica es, en este respecto, *la teoría de la praxis*. Y es que el puro pensar no es un cómodo y plácido refugio, apto para escapar de las angustias de la vida cotidiana, sino que es el corazón de ésta. Conocerlo y reconocerse en él es, pues, la vida más alta e intensa: la vida del hombre libre: «El hombre se comporta aquí de manera absolutamente libre»[285].

Ahora bien, si ese comportamiento es efectivamente libre y no meramente *arbitrario*, ha de guiarse por aquello que constituye su propia esencia, volcada hacia la acción como ley y norma. Si el objetivo del hombre que abre su pensamiento al Sistema de la razón pura es justamente la consecución de una vida libre y buena, ello sólo puede deberse a que el objeto, y más: el núcleo cordialmente latente (mas, por ello mismo, nunca del todo patente) de esta *Ciencia de los hombres libres* ha de ser tanto desde el punto de estancia filosófico como también desde el sentimiento íntimamente religioso (como corresponde al luterano corazón de Hegel) simple y solamente la *verdad*, si es cierto que sólo ella puede hacer libre al hombre[286]. Pues bien, en el último parágrafo de la breve introducción del *Concepto previo* de la *Enciclopedia*[287], Hegel se ocupa justamente de la verdad en cuanto supremo *objeto* y, en el fondo, único de la filosofía (y por ende de la Lógica). Al respecto, no constituye una objeción el que, según antes me había aventurado a interpretar, el «objeto de más peso», lo propio de esa Modernidad (también y todavía, la nuestra) a la que aludía Hegel en el segundo Prólogo, era el Dios de la religión revelada. No hay, empero, contradicción: la verdad (objeto, en general, de toda filosofía) encuentra su base *histórica y representativa* en el objeto supremo de la metafísica tradicional: pues *Dios* no es *naturalmente* otra cosa que la *verdad*[288].

Yendo al otro extremo: el científico, tampoco cabe afirmar que la verdad se identifique sin más con el pensamiento objetivo o su determinación (*Denk-*

285 *Enz* § 24, *Zus* 3 (*W*. 8, 87).
286 Juan 8, 32: «La verdad os hará libres».
287 *Enz*. § 25. El *Vorbegriff* o «concepto previo» a la Lógica cumple en 1827, en cuanto introducción, la misma función propedéutica que en Nuremberg tenía la *Geisteslehre*: una psicología orientada epistemológicamente.
288 *Enz* § 19, *Zus* 1 (*W*. 8, 68).

bestimmung), sino que éste «designa» (*bezeichnet*), remite a la verdad, dice Hegel[289]. ¿Qué puede significar esto? La explicación viene al hilo de una somera descripción del problema (en el fondo, el único tema) de la filosofía: la distinción y a la vez relación entre *finito* e *infinito*. Advierto sin embargo al quizá impaciente lector que tal distinción sólo podrá ser *concebida* tras el estudio de las dos primeras secciones de la *Lógica del ser*. Por ahora, sólo me aventuro a adelantar lo siguiente: las determinaciones del pensar pueden ser consideradas como *finitas* cuando: a) se *entienden* como producciones de la acción de pensar, e.d. como algo *subjetivo* (así es como Hegel ve –y no está sólo en esa creencia– el estatuto de las categorías kantianas) opuesto a algo *objetivo* (sin embargo, es obvio que esta separación, así planteada, es antikantiana, ya que lo característico de las categorías kantianas esquematizadas es precisamente tener *validez objetiva*); b) se las considera como teniendo un significado propio y exclusivo, perfectamente distinguible del de otras (recuérdese la *idea clara et distincta* cartesiana), de modo que cada determinación sufre entonces la oposición de otras, mientras todas ellas están opuestas al absoluto.

Basta en cambio *pensar* lo que esa oposición implica, a saber: que cada determinación está a su vez *determinada* por las demás, para empezar a comprender el *Standpunkt* especulativo en el que se sitúa Hegel: la infinitud no quiere decir una cadena interminable de remisiones y referencias, sino al contrario, la interiorización-asunción (*Erinnerung-Aufhebung*) de aquella oposición como algo íntimamente necesario para el significado (perspectiva lógica) o la existencia (perspectiva ontológica) de algo.

Ahora, vinculando los dos respectos *trascendentales* antes citados, podemos entender que eso y no otra cosa es la *libertad*, patente *en el acto* como *verdad: ser sí-mismo cabe lo otro*. El mejor ejemplo lo dan las determinaciones mismas de la Lógica: ellas no existen por separado, ni les corresponde una región delimitada de lo ente (y menos de lo ente *ideal*, si por tal se mienta un «tercer mundo», junto con el físico y el mental), ni menos se *aplican* tampoco a lo ente en su conjunto (como si estuvieran fuera de él), sino que son, si queremos utilizar la terminología tradicional, *el ser de lo ente* ó, en el lenguaje difundido por Kant: las condiciones de posibilidad e inteligibilidad de lo existente, pero que sólo en éste alientan. Si por el contrario, vienen consideradas abstracta y aisladamente (según se hace justamente en la *Ciencia de la lógica*), es decir *como si* ellas expusieran «la esencia eterna [de Dios], antes de la creación

289 *Enz* § 25 (*W*. 8, 91).

de la naturaleza y de un espíritu finito»[290], no constituyen otra cosa que *el reino de las sombras*[291].

Ahora bien, las determinaciones lógicas en Hegel, captadas en su pureza, son también un *resultado histórico*: en este caso, de la historia del pensar, de la filosofía, como ha poco insinuamos. Su infinitud y su ser *de verdad* (su cohesión en un Todo) no es algo que pudiera imponerse sobre otras concepciones con las que entrara en colisión. Si algo tal se pretendiera, ello equivaldría *ipso facto* a hacer de esos pensamientos objetivos algo *finito* (pues algo distinto a ellos se le opondría[292]). Así pues, las distintas concepciones de los pensadores en su devenir, reflexión y desarrollo (de nuevo, según las escansiones del ser, la esencia y el concepto) deben haber dado como resultado de suyo la nueva (y en el fondo, única) doctrina. Lo que Hegel se propone pues presentar ahora *filogenéticamente* (*sit venia verbo*) no sería sino una gradación, asunción e integración de cuanto hasta ahora ha sido expuesto *ontológicamente* y narrado *epistemológicamente* como una evolución y conexión de las supuestas facultades y sus productos.

Por consiguiente, de la misma manera que psicológica y epistemológicamente han resultado las puras «determinaciones del pensar» (*Denkbestimmungen*) como la verdad del sentimiento, la mención y la representación, así también la introducción a la lógica precisa integrar dentro de sí el *recuerdo* del modo en que por así decir se «destila» ésta en la historia del pensamiento (una historia que ella, a su vez, piensa y *pone en su sitio*: de ahí pues el movimiento de retroalimentación y el sistema de correspondencias existente entre el «Concepto previo» de la *Enciclopedia*, las «Observaciones» de la *Lógica* y las *Lecciones de historia de la filosofía*). Y puesto que el punto de llegada epistemológico es la *infinitud* del pensamiento, habrá que narrar la historia de esa liberación de lo opuesto, de aquello que aparece como relativo y finito. Tal historia es denominada por Hegel: «Las tres actitudes del pensamiento respecto a la objetividad»[293]. Esa historia ha de colaborar a la reconducción del conocer y el saber filosóficos a sus *determinaciones simples* (*einfache Gedankenbestimmungen*)[294]. Es, pues, una especie de *medicina mentis*, de *kathartikón* o

290 *WdL* 11: 21.

291 *WdL* 11: 293_{-5}: «El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las simples esencialidades, liberado de toda concreción sensible».

292 *Enz* § 28 *Zuz* (*W*. 8, 95): «Se llama finito a aquello que tiene un final, que *es*, pero que deja de ser allí donde conecta con su otro y viene con ello limitado por éste».

293 En la *Observación* a *Enz.* § 25, el *Vorbegriff* es expresamente equiparado a la *Fenomenología* y convertido en su *pendant*, vale decir: «historizante».

294 *Enz.* § 25, Obs. (*W*. 8, 92).

depurativo homeopático, en donde la epistemología se destruye a sí misma y deja paso a la *Lógica*.

9. Conclusión (un tanto heterodoxa)

Mas llegados lector y yo a este punto, fuerza es detenerse en el umbral de lo Lógico: este término ha sido hasta ahora mencionado y su esquiva noción asertóricamente anticipada, mas no *tematizada* (algo imposible desde este «punto de vista» *mío*, ya que lo Lógico sólo puede ser y hacerse tema de sí mismo). Sin embargo, la detención no es sólo arbitraria (digamos, debida a circunstancias de tiempo y trabajo). Como ya he apuntado, el propio Hegel confiere relevancia filosófica a un uso editorial común en su época (y todavía seguido hoy en los libros de habla inglesa), a saber: la ubicación del Prólogo –en este caso, los dos prólogos– entre el título y la «Tabla del contenido» (*Inhaltsanzeige*) de la *Ciencia de la lógica*. De este modo el Prólogo: literalmente, lo previo al discurso (*Vorrede*), goza de un estatuto ambiguo. Por un lado, pertenece desde luego a la obra, o mejor a su presentación escrita o *Vortrag*, ya que está materialmente incluido en el libro; mas por otro *consume* valor y función en este servicio propedéutico: da indicaciones del *corpus*, pero él mismo no está incluido en la *tabla*.

No ocurre lo mismo con el ya citado «Concepto preliminar» o *Vorbegriff* de la *Enciclopedia*, ubicado inmediatamente después del título: «La ciencia de la lógica», la cual es presentada a su vez como *primera parte* del Sistema. Aquí, y de acuerdo con lo tantas veces indicado, Hegel muestra una extraordinaria coherencia, y más: un ejemplo anticipado de su célebre doctrina del *límite* o *Grenze*[295]. En efecto, si pudiéramos realizar una suerte de *experimentum mentis* leyendo sin solución de continuidad, según lo que yo mismo he propuesto en estas páginas, por un lado la *Fenomenología* y los dos prólogos de la *Gran Lógica*, y por otro el «Concepto previo» enciclopédico (esa extraña historia de la filosofía tornada en una epistemología en la que alienta lo Lógico y es asumida por éste), tendríamos algo así como el haz y el envés de un mismo límite (establecido por así decir por el *Título*), como si el primer respecto «narrara» *exteriormente* el *itinerarium mentis ad logicam* (la mente del hombre Hegel y de la conciencia de su época, a la vez), mientras el segundo estuviera situado en[296] el lado interno de la

295 Cf. *WdL* 11: 67ss.

296 Entiéndase: como la preposición alemana *an*, con la acepción de algo externo a la cosa en la que está.

Ciencia, pero –precisamente por ello mismo– viniera expuesto como resultado de una reflexión *externa* del *entendimiento* que esa disciplina tiene de su propia génesis. Sin esa reflexión, el «Concepto previo» de la Lógica dejaría de ser tal para convertirse en una *Historie* de opiniones contrapuestas; pues sólo por lo Lógico, es decir por aquello que determinadamente niega esa Historia externa, alcanza la exposición su unidad interna, como no cabía esperar menos de un proceder *dialéctico*.

Por lo demás, ya se ha apuntado repetidas veces que esa función (difícilmente comprensible para el «sano» entendimiento) podría extenderse a las «cortaduras» o «ventanas» de la *entera* obra lógica: la distinción entre prólogos, introducciones, observaciones y *corpus* es, así, tan gradual como indispensable, porque la *Darstellung*, la exposición y curso de lo Lógico precisa de la materialidad de un discurso que es *exteriormente* el de hombre y una conciencia epocal, y, por el lado *externo* del interior lógico, de un acervo de doctrinas filosóficas cuya *historia*, racionalmente orientada como *Geschichte*, constituye el último «precipitado» de los esfuerzos humanos antes de su (¿definitiva?) reconstrucción lógica: como si la biografía personal, la experiencia de la conciencia y la historia de la filosofía hubieran sido *conjuradas* para decir, si no la *Verdad*, todo lo que *hay de verdad* en el pensar humano.

Y es que, remedando el famoso *dictum* kantiano de que sólo podemos saber a lo sumo que obramos *conforme al deber*, mas no *por el solo deber*[297], ese hiato entre la verdad y «lo de verdad» atraviesa –según mi interpretación– la presunta *Ciencia* como una marca o un trazo imborrable, si es que no como una mácula en la pureza de la razón, la cual alcanza así un valor extremadamente paradójico, como el paciente lector verá ponerse de relieve en los tres momentos de la *reflexión*, en la *Doctrina de la esencia* (no por casualidad excluidos del *Compendio* enciclopédico, destinado a los estudiantes).

Por eso me permito confesar al lector, ahora que estoy a punto de despedirme de él, que yo, con todo ese admirable y complicado proceder, veo alzarse aquí sin embargo una sospecha literalmente *marginal* (cosa que, reconozco, no tendría por qué presentarse, intempestiva, en un aséptico y objetivo «Estudio preliminar»), a saber: que sola y únicamente *porque* todos esos *materiales liminares* no se dejan desde luego *digerir sin resto* por el Gargantúa lógico es posible la Lógica misma, a la vez que la pone sin embargo en *entredicho* (en el *interdicto* de lo *inteligible*). Quiero decir que es el hecho de que esos materiales estén en la

297 Cf. p.e. la distinción entre «vivir como *es debido*» y «vivir *por deber*» en la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* («Fundamentación de la metafísica de las costumbres»). Ak. IV, 398.

Lógica tan presentes como *de sobra* lo que deja *entrever* algo así como un *síntoma* en lo Lógico: algo que el riguroso método hegeliano sin querer oculta, esto es: que *la razón es el resultado de la negación determinada de la sin-razón*, la cual empero, *por ello mismo*, tiene que ser necesariamente *asumida* por la razón misma.

Y si esto es así, sólo ahora, al cabo de esta larga calle prelógica, bien puedo dejar caer la pregunta, insidiosa, de si la purificación y hasta *relativa* curación que la razón, reflexionando, lleva a cabo sobre su propio *fondo* de procedencia (un término del que mucho tendría que decir Schelling, el enemigo del alma) no implicará a su vez una infección inversa (relativamente inmune a su propia función curativa como *vacuna*). En otras palabras: la pasión de la razón, ¿no será acaso también la razón *de* la pasión? ¿Y no será aquélla, incluso, realmente una *Pasión*, en virtud de la cual tanto la rosa lógica (la *flor negra*, no se olvide) como la cruz del presente se alzarían sobre un pasado *inmemorial, imprepensable*? He aquí un problema de largo aliento que ya estremeciera a David Hume, dejara perplejo a Kant[298] e intentara conjurar también, trémulo, el viejo Schelling (hasta asomar de nuevo, inopinadamente, en el *petit objet a*, de Lacan y Zizek). Un problema cuya dilucidación (sólo eso, ya que seguramente sería difícil encontrar solución definitiva para él) precisaría de la paciencia, mas también y al mismo *tiempo* del *denuedo* de un concepto vuelto contra su propia *entraña*.

Pero no es justo que el introductor y preparador de esta edición rebase desatento sentido, función y límites de un «Estudio preliminar». Ya al inicio me atreví a desoír el prudente exhorto de Bacon y Kant sobre la conveniencia (y hasta la elegancia) de *callar sobre uno mismo*. Y yo no puedo desobecer el precepto por una segunda vez, y sobre tema mucho más grave. Mi propósito ha sido conducir, Virgilio menguado, al lector a las puertas del reino de las sombras. Del reino, o del desierto, como posiblemente les parezca al pronto la Lógica a quienes *sienten demasiada ternura para con las cosas* (como me pasa a mí mismo tan a menudo, qué le vamos a hacer).

Aquí me detengo, pues, animado de un sentimiento semejante al que embargaba a aquel fraile, tan *sensible*, que se disponía a desentrañar la lógica de

298 Las primeras palabras de la *Crítica de la razón pura* siguen siendo tanto más enigmáticas cuanto más se las intenta *conjurar* (más que explicar) con *edificantes* apelaciones al destino *superior, ético*, de la razón especulativa: «En un género de sus conocimientos, la razón humana tiene el peculiar destino de verse importunada por preguntas que ella no puede dejar a un lado, pues le han sido dadas como problema (*aufgegeben*) por la *naturaleza* de la razón misma, pero que tampoco puede contestar, pues sobrepasan *toda* capacidad de la razón humana» (*KrV*. A VII; subr. mío).

la Escuela: un sentimiento de *natural* desazón ante una doctrina insólita, implacablemente *insensible*. De modo que no me queda ya sino despedir al valeroso lector, deseándole suerte en la ardua travesía y saludándolo con las mismas palabras de Felipe de la Santísima Trinidad (un genitivo de apelación, un *shibboleth* ante el que Hegel, socarrón, no habría dejado de seguro de sonreír):

> *Ingredimur horridum logicae desertum, ubi non res verae sed solae rerum umbrae et phantasmata, scilicet entia rationis conspiciuntur*[299].

299 Philippus a Sanctissima Trinitate, *Summa philosophica ex mira principis Aristotelis et doctoris angelici D. Thomae doctrina*. Lión 1648, p. 1: «Ingresamos en el hórrido desierto de la lógica, donde no cabe contemplar cosas verdaderas, sino las solas sombras y apariciones de las cosas, a saber *entes de razón*» (subr. mío).

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

Los textos traducidos en esta edición corresponden a los tomos 11 (*Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik* (1812/13), 12 (*Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816) y 21 (*Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832) de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*[300]. Tanto en el *Estudio preliminar* de esta edición como en las notas doctrinales, enderezadas al esclarecimiento del texto, se cita por la paginación de esa edición académica, la cual se reproduce igualmente en los márgenes del *corpus* de la traducción, entre corchetes.

Siguiendo el orden cronológico, esta edición se presenta en tres volúmenes: el primero recoge la *Lógica objetiva (Doctrina del ser y Doctrina de la esencia)* de Nuremberg, a semejanza de la edición académica; el segundo, la *Lógica subjetiva (Doctrina del concepto)*, seguido, en un tercer volumen, por la segunda edición de la *Doctrina del ser*, de Berlín. En virtud de esta disposición, he dedicado mi *Estudio preliminar*, en su mayor parte, a comentar los prólogos respectivos de 1812 y de 1832, de modo que el lector pueda, si así lo desea, acompañar la lectura de éstos con mi *Estudio*. Igualmente se ha aprovechado la edición en tres volúmenes para indicar de manera sencilla los numerosos cambios y

300 Tomos 11: *Ciencia de la lógica. Volumen primero. La lógica objetiva (1812/13)*; 12: *Ciencia de la lógica. Volumen segundo. La lógica subjetiva (1816)*; y 21: *Ciencia de la lógica. Primera parte. Volumen primero. La doctrina del ser (1832)*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Obras completas, editadas por la Academia de Renania-Westfalia de Ciencias en conjunción con la Sociedad Alemana de Investigación.*

modificaciones habidos de la *Doctrina del ser* de Nuremberg a la de Berlín. Así, los textos exclusivos de cada una de esas ediciones van reproducidos en *cursiva*, mientras que el texto que ha permanecido igual en ambas lo está en letra normal. De este modo, el lector que lo desee puede comprobar con una sola mirada (*simul et uno intuito*, como el Dios tomista) variaciones y texto común. No se han señalado aquellos cambios que en español apenas resultarían significativos. Para realzar las expresiones señaladas por el propio Hegel se ha seguido el proceder del original, esto es: el expandido o espaciado (alemán: *gesperrt*). Y cuando los desplazamientos de textos de una a otra edición son relevantes, se ha hecho constar al pie la respectiva ubicación.

Los corchetes corresponden en todo caso a interpolaciones del traductor, como ayudas a la lectura de un texto a veces demasiado escueto y aun críptico, aunque, como en el señalamiento de los cambios entre ediciones, tampoco aquí se ha pretendido llegar a límites que, intentando ayudar, acabarían paradójicamente por hacer confuso un texto ya de por sí de difícil comprensión. Esta indicación vale sobre todo para dos casos, relacionados con el uso alemán del artículo para la sustantivación.

El primero tiene que ver con la traducción del artículo indefinido antepuesto a un adjetivo, alcanzando por ello función de sustantivo de género neutro (p.e. «un diferente», un «simple», un «inmediato»). La solución al pronto intentada (p.e. «un [algo] diferente» o «un[a cosa] idéntica») hacía la lectura del texto demasiado engorrosa y prolija (y en algunos casos, como en el último citado, forzaba a cambiar también el género del adjetivo: lo que se ganaba de un lado en fidelidad se perdía así por el otro). De modo que se ha optado por una sencilla convicción, *con fundamento* empero en la *cosa* misma. Por lo general, cuando el término corresponde a la *Lógica del* ser, el artículo ha sido traducido como «algo» (p.e.: «algo simple»); en cambio, cuando proviene de la *Lógica de la esencia*, se acompaña el artículo con la expresión –semánticamente neutra– «cosa» (p.e.: «una cosa diferente»). «Algo» y «cosa» son determinaciones centrales, respectivamente, en los libros primero y segundo de la *Lógica objetiva*, de modo que la violencia en la traducción es, creo, mínima. Reconozco que así sufre el idioma cierta violencia (frente a la capacidad del alemán para la ya mencionada sustantivación, nosotros no podemos en cambio decir, p.e., cuando se habla de «un uno» o de «el algo»: «algo uno» y menos «algo algo»). De todas formas, siempre que se ha podido se ha dejado el artículo indefinido «un» (p.e.: «un subsistente»).

El segundo caso se refiere al uso, muy abundante en esta obra, del artículo determinado para sustantivar un verbo en infinitivo (p.e. «el diferenciar»). También aquí se ha optado por verter directamente artículo y verbo, como en

alemán, o bien se antepone: «el hecho de» («el hecho de asumir»), sin hacerlo notar entre corchetes. Igualmente se ha suprimido tan engorroso proceder con la conjunción disyuntiva *oder*, vertida por «o sea» cuando tiene función explicativa.

Por otra parte, el punto que más puede llamar la atención al lector de habla española es la versión de *Daseyn* (*sic*; se ha respetado en las citas la ortografía de Hegel y su época) como «el estar» y de *seyend* como «que es» (añadiendo alguna vez: «[ente]»). Para *Daseyn* no podía utilizar «existencia», reservada obviamente para el término original *Existenz*, propio de una determinación-reflexiva de la lógica de la esencia, mientras que el primero mienta una categoría de la lógica del ser. Habría sido demasiado interpretativo (y heideggerianizante) verter «existencia óntica» (y aun así: los números, p.e., «ahí están», *sind da*, y nadie diría sin embargo que existen ónticamente o en el mundo); también habría sido poco afín al proceder hegeliano seguir utilizando, como de costumbre: «ser ahí» (aunque en algún aislado se haya vertido *Daseyn* como «estar ahí»), puesto que el propio filósofo se encarga de señalar que el prefijo *Da*- (y la entera expresión, claro) no tiene aquí en absoluto un valor espacial o de localización. Ahora bien, dado que la definición de *Daseyn* es «ser determinado», y que ello equivale a nuestro «estar» (estar 'marcado', determinado o definido de tal forma o de otra), se ha traducido esa palabra por «estar» (no podía verter «ser [o estar] determinado» porque Hegel habla en ocasiones de *bestimmtes Daseyn*, así que tendría que haber vertido entonces: «ser determinado determinado»); también he utilizado el verbo «estar» cuando las ocurrencias del verbo *seyn* exigen el uso de «estar» (una distinción que, como es sabido, no existe en alemán). De esta manera se ha logrado descargar el texto de una cantidad abrumadora de corchetes, como se hizo en una de las primeras versiones de las muchas que ha conocido la presente traducción. Sólo en pocas ocasiones puede verterse *das Seyende* por «lo ente», y en ninguna para el adjetivo o adverbio *seyend*, derivado del participio de presente de *seyn* (a menos de usar el barbarismo «esente», como alguna vez se me ocurrió). Y tampoco cabría hacer algo semejante con *Daseyendes*, ya que «estante» significa otra cosa en castellano (no tanto «lo que está» cuanto lo que permite que otras cosas «estén» en él), así que es mejor ser literal y verter «lo que está» o «lo que está ahí».

Por último, confieso abiertamente mi impotencia como traductor en un caso (guardo silencio de los demás casos, donde he hecho lo que me dictaba mi leal saber y entender), y es a saber que, a pesar de que en algunas de las muchas versiones de esta traducción había vertido los adjetivos o adverbios terminados en *-ell*, como *formell*, *reell*, *ideell* (los cuales mientan una relación en cada caso

con la lógica formal del entendimiento, con el mundo físico o con la mente humana, en contraposición con la expresión estrictamente lógica: *formal, real, ideal*), que había vertido –digo– por una palabra compuesta por el término en cuestión (en estos tres casos coinciden alemán y español) y por el adverbio «relativamente»; y es cierto que en estos casos se trata de un término que, como he dicho, implica referencia o relación a algo distinto y exterior a la cosa mentada (p.e. *reell*: «relativamente-real», calificaría a una cosa física, frente a algo mental o *ideell*). Pero para la versión definitiva he desechado esa sutileza, que recargaba y agravaba desatenta el idioma. Es más sencillo verter sin mayor distinción: «formal», «real» o «ideal», pero señalando a pie de página el término original cuando acabe en *-ell*, porque además el contexto deja por lo normal bastante claro que en esos casos se trata de una crítica al proceder del sano entendimiento común, empeñado en considerar los modos y maneras de ser (y del ser) como productos de *subiecta* bien orondos y asentados en sí (ya decían Georges Cabanis y Ludwig Büchner que, al igual que las cosas son productos de la naturaleza, los pensamientos son secreciones del cerebro: muy científico todo).

No hace falta decir, en fin, que se ha sacrificado siempre la elegancia «literaria» (difícil de alcanzar en la traducción de un texto como éste, dejando aparte mi escasa habilidad como escritor), en aras de la exactitud terminológica: al fin, se trata de una *lógica*, con términos lexicalmente fijados (aunque no lo estén semánticamente, en la medida en que su significado varía según la contextualización). Al final de cada volumen se relaciona un *Glosario* con valor también de *Índice analítico de conceptos* el cual, aun sin pretensión alguna de exhaustividad, puede ser útil para su cotejo con el texto original, sobre todo por lo que hace a las determinaciones propiamente lógicas, y no tanto respecto a los «materiales», traídos «del exterior» para su función como ilustración o ejemplo. También se relaciona al final, en cada caso, un *Índice de nombres propios*.

Las notas de Hegel van al pie de página, señaladas allí y en el lugar correspondiente del texto con un asterisco (*), mientras que las del traductor, sean filológicas o sean indicativas del pasaje paralelo, respectivamente de una u otra edición de la *Doctrina del ser*, van numeradas y también al pie. En cambio, dada su relativa abundancia, y para facilitar la lectura conjunta del texto y de las notas explicativas y doctrinales *ad locum*, se ha optado al final por recoger las notas doctrinales de toda la *Lógica* al final del segundo volumen (y del tercero, para la *Lógica del ser* berlinesa). Igualmente, en la traducción contenida en los volúmenes I y III no vienen señaladas las notas de ese tipo: ello habría recargado aún más el texto. Tanto en la omisión como en el modo de introducción de notas se ha seguido el sencillo proceder de la edición académica, a saber,

puesto que las notas pueden ser vistas aproximadamente como un comentario de la obra, están recogidas siguiendo en cada caso el índice general o Tabla del Contenido de los cuatro libros (primera edición de la lógica del ser, las doctrinas de la esencia y del concepto, y segunda edición de la lógica del ser), citando la página del original alemán y una o varias palabras del texto, realzando página y palabras en **negrita**. Tanto en estas notas doctrinales como en las correspondientes al *Estudio preliminar* se cita siempre por la paginación académica, señalando en su caso el volumen, seguido de dos puntos (:) y la página. Cuando se trata de otras ediciones o de obras de otros autores, se cita primero el volumen seguido de una coma (,) y luego la página. En cambio, en las notas a pie de página de la traducción se cita por las páginas de la presente edición.

En lo que respecta al texto de Hegel, esta edición se presenta tal como en la preparada por el Hegel-Archiv de Bochum; no por fidelidad a esa *versión original* (o no sólo ni principalmente por ello), sino por la «cosa misma» o, menos esotéricamente, por la necesidad de preservar la distinción filosófica con la que *opera* Hegel (aunque normalmente sin tematizar, cosa que yo he intentado hacer en cambio en mi *Estudio* previo), a saber: la diferencia entre lo *exterior* (Prólogo y Tabla del Contenido) y lo *externo* (Introducción y Observaciones), estando como lógicamente está lo «externo» incluido en la «relación esencial» (ya intralógica, por consiguiente): *interno / externo*. Así pues, a continuación de la nota de *Agradecimientos* y de la *Bibliografía*, y tras la reproducción facsímil de la portada de 1812, se ubicará el Prólogo (literalmente un *pretexto*), y tras él la Tabla del Contenido, con la *paginación académica*, seguida del texto propiamente dicho (separando luego la *Doctrina del ser* de 1812 de la de la *esencia* por el facsímil de la portada de 1813). Análogo procedimiento se ha seguido en el segundo volumen respecto a la *Doctrina del concepto* (1816) y en el tercero: la segunda edición de la *Doctrina del ser* (1832).

AGRADECIMIENTOS

Esta traducción y buena parte de las notas que la acompañan no habrían podido iniciarse ni ser corregidas una y otra vez de no haber podido beneficiarme de dos estancias de investigación en el *Hegel-Archiv* de la Universidad del Ruhr en Bochum, Alemania, a la sazón dirigida por el Prof. Otto Pöggeler. La primera estancia, de 1983 a 1985, fue sufragada por una beca de la Dirección General de Ciencia y Tecnología del Ministerio de Educación y Ciencia. La segunda, en 1987-1988, por otra de la Consejería de Cultura de la Generalidad Valenciana. Esto, por lo que hace a la liberación de mi actividad docente durante esos períodos en el Departamento de Metafísica de la Universidad de Valencia.

Por lo que hace a lo estrictamente académico, mi gratitud más cálida y sincera va en primer lugar a Anja Exner, por entonces bibliotecaria del *Archiv*. Una gratitud teñida de amistad, y más: de un genuino sentimiento de admiración hacia una persona que combinaba excepcionalmente unas dotes excelentes para realizar su trabajo con una encarnación finesa de la *kalokagathía* griega (combinando venturosamente así esa rara virtud de ser a la vez bella y buena). También los editores de la *Ciencia de la lógica*: Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke (actualmente Director del *Archiv*) me han asesorado y dado buenos consejos. Christoph Jamme y su esposa Claudia me ayudaron en la contextualización de la *Lógica*, sobre todo por lo que hace al entrañable Friedrich Hölderlin y a los hermanos Schlegel.

Fuera del *Archiv*, Theodor F. Geraets durante un tiempo, y Vincenzo Vitiello siempre y continuamente, *da fratello maggiore*, compartieron conmigo conversaciones, debates y congresos sobre todos estos temas. Por cierto, la mayoría sostenidos en el *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, a cuyo Presidente, *l'avvocato* Gerardo Marotta, y a su incansable, competente y eficiente *Segretario Generale*, el Prof. Antonio Gargano, les debe la filosofía (y no sólo la de impronta hegeliana) promoción, difusión y prestigio merecidos, mientras que yo les debo con mucho menos mérito sus gentiles y reiteradas invitaciones para dictar cursos en esa sede, y aun la ayuda para publicar en Italia algunos de mis libros, solo o en colaboración con Vincenzo Vitiello. También, y con respecto a la última revisión de las notas, debo gratitud especial a Josu Zabaleta, cruzado entre

Madrid y Berlín (con escapadas a Leipzig), por la valiosa ayuda que me ha prestado en los espinosos terrenos del cálculo diferencial en el período clásico, según fuera visto y enjuiciado por Hegel, como cabía esperar a la vista de su excelente tesis doctoral sobre el tema, codirigida por Pirmin Stekeler-Weithofer y por mí.

Además, traducción, notas, introducción y, en fin, la presente edición en su conjunto no habría podido terminarse después de pasados veinticinco largos años (y tras haber arribado la obra a un estadio final debido más a mi cansancio físico y agobio psíquico que a su deseable perfección objetiva), si no fuera por el interés en la cosa de familiares, amigos, colegas, estudiantes y hasta vecinos: todos ellos preguntándome año va y año viene por la finalización de la obra y ejerciendo sobre mí una presión cuyos grados han recorrido toda la escala de los afectos, desde la exigencia casi amenazadora y la amistosa amonestación, hasta las lamentaciones más conmovedoras. En el justo medio del exhorto se han mantenido mis amigos y compañeros Jorge Pérez de Tudela y José María Zamora, lectores pacientes del manuscrito o más bien del electroescrito, fatiga que han soportado animosamente también mis más estrechos colaboradores: Luciana Cadahia (que además me ha ayudado a reflexionar sobre las relaciones entre política y lógica), Ana Carrasco Conde (cuya ayuda ha sido imprescindible para la comparación de las doctrinas de Hegel con las de su archienemigo Schelling) y Valerio Rocco (que ha vertido las citas latinas con precisión y elegancia, a pesar de tratarse en la mayoría de consideraciones matemáticas y físicas). La constante ayuda y buena disposición de los amigos mencionados, en lo grande y en lo pequeño, me están permitiendo no naufragar del todo en el *mare magnum* actual de mezcolanza de actividad docente, de investigaciones, coordinaciones, tutelas (o «tutorizaciones», valga el barbarismo) y demás torturas de la hodierna burocracia *alla bolognese*. Por su parte, el Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, institución en la que a la sazón trabajamos, nos movemos y existimos los antes nombrados, ha tenido a bien coeditar la obra.

Por fin, y en un plano más íntimo, mi gratitud omnímodamente determinada está dirigida a quien yo me sé, en cuanto primera remisión y final destino –bien poco secreto– de este trabajo, realizado a través de buena parte de vida en común (por cierto, otra vida me resulta inimaginable, incomprensible e inconcebible). Así que espero no me deje mal y me permita concluir repitiendo otra dedicatoria, tan concisa como entrañable: *Wem sonst?, ¿A quién, si no?*

TRES CANTOS, 8 DE SEPTIEMBRE DE 2010

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

I.1.- Obras lógicas de Hegel

I.1.1.- Wissenschaft der Logik

Wissenschaft der Logik. Von Ge. Wilh. Friedr. Hegel. Erster Band. *Die objective Logik*. [Buch 1: *Die Lehre vom Seyn*]. Schrag. Nuremberg 1812.

Wissenschaft der Logik. Von Ge. Wilh. Friedr. Hegel. Erster Band. *Die objective Logik*. Zweites Buch. *Die Lehre vom Wesen* [mismo editor]. 1813.

Wissenschaft der Logik. Von Ge. Wilh. Friedr. Hegel. Zweiter Band. *Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff* [mismo editor]. 1816.

Wissenschaft der Logik. *System der objectiven Logik*. Erster Band. *Die Lehre vom Seyn*. Cotta. Stuttgart y Tubinga 1832.

Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Vierter Band. *Wissenschaft der Logik*. Erster Theil. *Die objective Logik*. Erster Abtheilung. *Die Lehre vom Seyn*. Hrg. von Leopold von Henning. Berlín 1833.

Werke. ... Vierter Band. *Wissenschaft der Logik*. Erster Theil. Zweiter Abtheilung. *Die Lehre vom Wesen*. Hrg. von Leopold von Henning. Berlín 1834.

Werke. Fünfter Band. *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Theil. *Die subjective Logik, oder: Die Lehre vom Begriff*. Hrg. von Leopold von Henning. Berlín 1834.

Sämtliche Werke. Band IV: *Wissenschaft der Logik*. Hrg. von Georg Lasson. F. Meiner. Hamburgo 1922-1923 (2 vols).

Wissenschaft der Logik. *Die objective Logik*. [I: *Das Seyn*]. (Faksim. Nachdruck der Ausgabe Nuremberg 1812). Besorgt von Wolfgang Wieland. Vandenhoeck und Ruprecht. Gotinga 1966.

Wissenschaft der Logik. Erster Band. *Die objektive Logik* (1812/1813). Hrg. von Fr. Hogemann / Walter Jaeschke. Meiner. Hamburgo (Duseldorf) 1978. En: (*Gesammelte Werke* [...] Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 11).

Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. *Die subjektive Logik* (1816). Hrg. von Fr. Hogemann / Walter Jaeschke. Meiner. Hamburgo (Duseldorf) 1981. En: (*Gesammelte Werke* [...] Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 12).

Wissenschaft der Logik. Erster Teil. *Die objektive Logik* (1832). Hrg. von Fr. Hogemann / Walter Jaeschke. Meiner. Hamburgo (Duseldorf) 1985. En: (*Gesammelte Werke* [...] Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 21).

Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832). Hans-Jürgen Gawoll (Hrg.). Meiner. Hamburgo 1990 (Philosophische Bibliothek 385).

Wissenschaft der Logik. 1. Die Lehre vom Sein (1812). Hans-Jürgen Gawoll (Hrg.). Meiner. Hamburgo 1999 (Philosophische Bibliothek 375).

Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813) [mismo Hrg., editorial y fecha]. (Philosophische Bibliothek 376).

Wissenschaft der Logik. 2. Die Lehre vom Begriff (1816) [mismo Hrg. y editorial]. 2003

(Philosophische Bibliothek 377).

I.1.2.- Versiones

I.1.2.1.- Lógica de Jena

Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie Hrg. von Georg Lasson (1923). F. Meiner. Hamburgo 1967

Logik, Metaphysik, Naturphilosophie (1804/1805). En: *Jenaer Systementwürfe II*. Hrg. von R.-P. Horstmann / J.-H. Trede. Meiner. Hamburgo (Duseldorf) 1971 (En: *Gesammelte Werke* [...] Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 7).

I.1.2.2.- Lógica gimnasial (Propedéutica) de Nuremberg

Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht. Mit einem Vorwort von K. Rosenkranz. Stuttgart. Fromman 1927, 335p.

Nürnberger Schriften. Texte [Philosophische Propädeutik], Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht 1808-1816. Hrg. v. J. Hoffmeister. F. Meiner. Leipzig 1938, 499 p.

Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817). Texte zur Philosophischen Propädeutik]. En: *Werke*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970, vol. 4.

Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816). Hrg. von Klaus Grotsch. Meiner. Hamburgo (Duseldorf) 2006. En: (*Gesammelte Werke* [...] Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 10.1, 10.2).

I.1.2.3.- Lógica de Berlín

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen. Osswald. Heidelberg 1817. XVI, 288 p.

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 2. Ausgabe [mismo editor] 1827. XLII, 545 p.

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Ausgabe. [C.F. Winter, bajo administración del mismo editor] 1830. LVIII, 600 p.

Werke. Bd. 6: Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. *Encyklopädie*. Th. 1: *Die Logik*. Hrg. und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltener Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von Leopold von Henning. Dunckler und Humboldt. Berlín 1843. 2. Ausgabe. XL, 414 p. [1ª edición: 1840].

Hegel's Kleine Logik nebst dem Kapitel über Raum, Zeit und Bewegung nach dem Texte der Encyklopädie in der Ausg. seiner sämmtl. Werke für das akademische Studium. Mit einem Kommentar Hrg. von G.J.P.J. Bolland. Bd. 1: Tex [no aparecieron más vols.]. Adriani. Leiden 1899.

System der Philosophie. Th 1. *Die Logik*. Mit einem Vorwort von L. v. Henning. Fromman. Stuttgart 1929. VI, 452p.

Fragment aus einer Hegelschen Logik. Mit einem Nachwort zur *Entwicklungsgeschichte von Hegels Logik*. Hrg. v. Otto Pöggeler. HEGEL-STUDIEN 2 (1963) 11-70.

Unveröffentliche Diktate aus einer Enzyklopädie-Vorlesung Hegels. Eingeleitet und Hrg. von F. Nicolin. HEGEL-STUDIEN 5 (1969) 9-30.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil: *Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*. En: *Werke von 1832-1845 [Theorie Werkausgabe]*. Neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970.

Zur zweite Auflage von Hegels Logik. Hrg. v. H. Schneider. HEGEL-STUDIEN 6 (1971) 9-38.
Unveröffentliche Vorlesungsmanuskripten Hegel. Hrg. und erläutert v. H. Schneider. HEGEL-STUDIEN 7 (1972) 9-59.
Ein Blatt zu Hegels Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Hrg. v. W. Jaeschke. HEGEL-STUDIEN 12 (1977) 19-26.
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Fr. Nicolin / Otto Pöggeler (Hrg.). Meiner. Hamburgo 1991 (Philosophische Bibliothek 33).
Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Mitgeschrieben von F.A. Good. Hrg. von Karen Gloy. Meiner. Hamburgo 1992. (En: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 11).
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827). Hrg. von W. Bonsiepen / H.-Chr. Lucas. Meiner. Hamburgo (Duseldorf) 1989 (En: *Gesammelte Werke* [...] Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 19).
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) [mismos Hrg. y editorial]. 1992. *G.W.*, Bd. 20).
Vorlesungen über die Logik. Nachgeschrieben von Karl Hegel (1831). Hrg. von U. Rameil / H.-Chr. Lucas. Meiner. Hamburgo 2001 (*Vorlesungen*. Bd. 10).

I.1.3.- Compilaciones

Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Berlín 1832-1845. [Hay una edición facsimilar –llamada *Jubiläumsausgabe*– con variación en el orden de los volúmenes. Hrg. V. H. Glockner. Stuttgart / Bad Cannstatt 1966].
Gesammelte Werke [...] Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Meiner. Hamburgo (Duseldorf) 1968 ss.
Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 1-20. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1969-1971.
Briefe von und an Hegel. Hrg. v. J. Hoffmeister. F. Meiner. Hamburgo 1969-81 (durchgesehn und völlig neubearbeitet von Fr. Nicolin):
I-III:
1785-1812 (1969).
1813-1822 (1969).
1824-1831 (1969).

IV. 1: Dokumente und Materialien zur Biographie. (1977).
IV. 2: Nachträge zum Briefwechsel. Register mit biographischen Komentar. Zeittafel. (1981).

I.1.4. Traducciones

Ciencia de la lógica. Traducción de A. y R. Mondolfo. Solar. Hachette. Buenos Aires 1974[4] (orig.: 1956).
Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Estudio introductivo y análisis de la obra por F. Larroyo. Porrúa. México 1977.
Propedéutica filosófica. Trad. de E. Vázquez. Equinoccio. Venezuela 1980.
Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Traducción de R. Valls Plana. Alianza Universidad. Madrid 1997.
Lógica [de la Enciclopedia] Traducción A. Zozaya. Aguilera. Madrid 1972[2] (Reimpr.). Leviatán. Buenos Aires 2006.
Logique [de la Enciclopedia]. Trad. pour la prem. fois et accompagnée d'une introd. et d'un comm. perpetuel par A. Véra. T. 1&2. Ladrange. París 1859.
Propédeutique philosophique. Trad. P. M. de Gaudillac. Ed. du Seuil. París 1963.
La Théorie de la Mesure. Trad. et comm. par André Doz. P.U.F. París 1970.
Science de la logique. Trad. intégral par S. Jankélèvitch. Aubier-Montaigne. 2 vols. París 1971.
Science de la logique (1812-1816). Trad., prés. et notes par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk. Aubier-Montaigne. París 1972, 1976, 1981.
Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805). Prés., tr. et notes de D. Souche-Dagues. Avec une comm. d'André Kaan. Gallimard. París 1980.
Encyclopédie des Sciences Philosophiques. I. *La Science de la Logique*. Texte intégral pres., trad. et annoté par B. Bourgeois. J. Vrin. París 1994.
Hegel's *Science of Logic*. Transl. by A.V. Miller. Foreword by J.N. Findlay. George Allen and Unwin. Londres 1969.
Scienza della logica. Tr. di A. Moni (rivista da C. Cesa). Laterza. Bari 1974 (orig.: 1925).
La scienza de la Logica [*Enz.*]. A cura di Valerio Verra. Unione Tipogr.- Editrice Torinese. Turín 1981.
Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812). A cura di Paolo Giuspoli *et al.* Quaderni di Verifiche. Trento 2009.
Philosophische Enzyklopädie. Enciclopedia filosofica (1808-09). Testo tudesco con traduzione a fronte. A cura di Paolo Giuspoli. Quaderni di Verifiche. Trento 2006.

Logica e metafisica di Jena (1804-1805). A cura di Franco Chieregin. Tra. intr. e comm. di F. Biasutti, L. Bignanni, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Gracin, F. Longato, F. Menegori, A Moretto, G. Perin Rossi. Verifiche. Trento 1982.

Logica e sistema delle science particolari (1810-11). Introduzione, traduzione e note di Paolo Giuspoli. Verifiche. Trento 2001.

I.2.- Otras fuentes del período

I.2.1.- Obras de lógica y metafísica

Anónimo, *Über die Hegelsche Lehre oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus*. Kollmann. Leipzig 1829.

Baader, Fr. von, *Fermenta cognitionis* (1822-24). (En: *Schriften*. Hrg. von Max Pulver. Leipzig 1921, 84-226).

Bachmann, C. Fr., *Über Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*. Vogel. Leipzig 1833.

Bauer, B., *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Leipzig 1841. (Reimpr.) Scientia Verlag. Aalen 1983.

Condillac, E.B. de, *La Logique ou les premiers developpments de l'art de pensar*. (1780). Les libraires asociés. París 1802.

Eberhard, J.A., *Ueber die logische Wahrheit oder die transscendentale Gültigkeit der menschlichen Erkenntniss*. En: PHILOSOPHISCHES MAGAZIN. I/2. Halle 1788, 150-174.

Erdmann, J.E., *Grundriss der Logik und Metaphysik. Für Vorlesungen* (1841). H.W. Schmidt. Halle 1864⁴ (tr. it.: *Compendio di logica e metafisica*. Prismi. Nápoles 1983).

Esser, W., *System der Logik*. Büschler. Elberfeld 1823.

Feuerbach, L., *Einleitung in die Logik und Metaphysik* [Erlangen 1829/1830]. Bearbeitet von C. Ascheri und E. Thies. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975.

Fichte, I.H., *Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie*. Seidel. Sulzbach 1829.

Fichte, J.G., *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. Jena 1795 (*Gesamtausgabe*. 1/2. Hrg. R. Lauth / H. Jacobs. frommann-holzboog. Stuttgart/Bad Cannstatt 1965).

Fichte, J.G. / Niethammer, F.I. ,PHILOSOPHISCHES JOURNAL EINER GESELLSCHAFT TEUTSCHER GELEHRTEN. 10 vols. Neu-Strelitz (1-4) 1795-1796. Jena y Leipzig (5-10) 1797-1798.

Fischer, K., *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch für akademische Vorlesungen*. Heidelberg 1852. Hrg. und eingeleitet von Hans-Georg Gadamer. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1998.

Fries, J. Fr., *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch* (1811). Mohr und Zimmer. Heidelberg 1837[3].

—, *Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik* (1828). (En: *Sämtliche Schriften*. Vol. 24. Scientia. Aalen 1978)

Gabler, G.A., *Die Hegelsche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung*. Duncker. Berlín 1843.

Genuensi, A., *Institutiones logicae et metaphysicae*. Typographia Academico-Regia. Coimbra 1827.

Göschel, K.Fr., *Hegel und seine Zeit mit Rücksicht auf Goethe*. Duncker & Humblot. Berlín 1832.

Harris, W.T., *Hegel's Logic*. Griggs & Co. Chicago 1890. (Reimpr.) Kraus. Nueva York 1970.

Herder, J.G., *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's* [sic] *Naturhymnus*. Gotha 1800[2].

Hinrichs, H.F.W., *Grundlinien der Philosophie der Logik als Versuch eienr wissenschaftlichen Umgestaltung ihrer bisherigen Principien*. Ruff. Halle 1826.

Jacobi, F.H., *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1787). Neue vermehrte Ausgabe. G. Löwe. Breslau 1789.

—, *Werke [Ausgabe letzter Hand]*. (6 secciones en 7 vols.). G. Fleischer der Jüngere. Leipzig 1812-1825.

Jakob, L.H., *Kritische Anfangsgründe zu eienr Allgemeinen Metaphysik*. Halle 1788.

—, *Grundriss der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik*. Halle 1800[4].

Kant, I., *Gesammelte Schriften*. Hg. von der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. Berlín 1902, s.

—, *Werke. Akademische Textausgabe*. W. de Gruyter. Berlín 1968

—, *Critik der reinen Vernunft*. Zweyte hin und wieder verbesserte Auflage. Hartknoch. Riga 1787.

—, *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. R. Schmidt. Meiner. Hamburgo 1976.

—, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). Zweyte Auflage. Hartknoch. Riga 1787.

—, *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Hrg. von Fr. Th. Rink. Goebbels und Unzer. Königsberg 1804.

Katzenberger, M., *Wissenschaft vom Logischen Denken*. Schäfer. Leipzig 1858.

KIESEWETTER, J.G.C., *Logik zum Gebrauch für Schulen*. Lagarde. Berlín 1796.

LANGE, Fr. A., *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie*. J. Baedeker. Iserlohn 1877.

LEIBNIZ, G.W., *Opera omnia*. Ed. L. Dutens. Ginebra 1768 (esp.: T. II, P. I.: *Principia philosophiae, seu theses in gratiam principis Eugenii &c.* [Monadología]. Y: *Principes de la nature & de la grace, fondés en raison*).

—, *Opera Philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia*. Ed. J.E. Erdman (1840). Faksimiledruck der Ausgabe 1840 durch weitere Textdrücke ergänzt und mit einem Vorwort versehen von Renate Vollbrecht. Scientia Verlag. Aalen 1974.

—, *Die Mathematische Schriften* . (Ed. C.I. Gerhardt. Berlín 1850-1853). Olms. Hildesheim 1962.

—, *Die Philosophischen Schriften*. (Ed. C.I. Gerhardt. Berlín 1875-1890). Olms. Hildesheim 1978.

MAASS, J.G.E., *Grundriss der Logik. Zum Gebrauch bei Vorlesungen*. Halle 1793.

MAIMON, S., *Streifereien im Gebiete der Philosophie*. Vieweg. Berlín 1793.

REINHOLD, K.L., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* (Praga y Jena 1789). (Reimpr.). Wissenschaftliche Buchgesellschadt. Darmstadt 1963.

—, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend.* (Parte V: *Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*). Manke. Jena 1790.

ROSENKRANZ, K., *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems.* Königsberg 1840. (Reimpr.) Olms. Hildesheim 1963.

—, *Wissenschaft der logischen Idee*. 2 vols. Königsberg 1858-1859.

SCHELLING, F.W.J., *Sämmtliche Werke*. J.G. Cotta. Stuttgart y Augsburgo 1856-1861.

—, *Ausgewählte Werke*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1980-1990.

—, *Ausgewählte Schrifien*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1985.

SCHWAB, J. Chr. / REINHOLD, K.L. / ABICHT, J.H., *Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht?* Hrg. von der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. Maurer. Berlín 1796.

SPINOZA, B., *Opera qua supersunt omnia*. Ed. H.E.G. Paulus. 2 vols. Jena 1802-1803.

—, *Opera*. Ed. C. Gebhardt. Carl Winters. Heidelberg 1972².

STAUDENMAIER, F.A., *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*. Maguncia 1844. (Reimpr. Minerva. Frankfurt/M. 1966).

Tieftrunk, J.H., *Grundriss der Logik*. Halle 1801.

Trendelenburg, I., *Logische Untersuchungen*. 2 vols. G. Bethge. Berlín 1840 (hay versión *online*).

Ulrich, A.H., *Institutiones logicae et metaphysicae*. Croeker. Jena 1785.

Ulrici, H., *Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik derselben*. Lippert. Halle 1841.

Vera, A., *Introduction to speculative Logic and philosophy*. Studley St. Louis, Mo. 1873.

Wagner, J.J., *Von der Natur der Dingen*. Breitkopf & Härtel. Leipzig 1803.

Weber, F., *Über Seyn, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Hn. Pr. Hegels*. Berlín 1829.

Weber, Th., *De Hegelii notionibus finiti infinitique commentatio*. Barth. Bratislava 1868.

Werder, K., *Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*. (Berlín 1841) Gerstenberg Verlag. Hildesheim 1977.

Wolff, Ch., *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Editio nova priori emndatior. Frankfurt/M. y Leipzig 1736.

—, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*. 2 vols. Frankfurt/M. y Leipzig 1739 y 1741.

I.2.2. - Obras científicas relevantes

Blumenbach, J.F., *Über den Bildungstrieb*. Johann Christian Dieterich. Gotinga 1781, 1789.

Berthollet, C.-L., *Essai de Statique chimique*. 2 vols. Didot. París 1803. (Reimpr.) Culture et civilisation. Bruselas 1968.

Berzelius, J.J., *Lehrbuch der Chemie*. 3 vols. Arnold. Dresde 1825-1827.

Boltzmann, L., *Populäre Schriften*. Vieweg. Braunschweig 1905 (reimp.)

Carnot, L., *Réflexions sur la métaphysique du calcule infinitésimal*. (1797). (Reimpr.) Jacques Gabay. París 2006.

Castel, L.B., *Traité de physique sur la pesanteur universelle des corps*. Cailleau. París 1724.

Closs, O., *Das Problem der Gravitation in Schelling und Hegels Jenaer Zeit*. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. Heidelberg 1908.

Cohen, R.S. y Wartofsky, M.W. (Hrg), *Hegel and the Sciences*. Reidel. Dordrecht 1984.

Dalton, J., *A new System of chemical Philosophy*. 3 vols. Londres 1808-1827.

DIDEROT, D. / D'ALAMBERT, J. (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Par une societé de gens de lettres. París 1751-1780.

ERXLEBEN, J.L.P., *Anfangsgründe der Naturlehre* (1ª ed. 1772). Mit Zusätzen von G.C. Lichtenberg. Dieterich. Gotinga 1791.

EULER, L., *Institutiones calculi differentialis*. (San Petersburgo 1755). Ed. G. Kowalewski. Teubner. Leipzig/Berlín 1913. (Reimpr.) Birkhäuser (Springer). Berlín-Nueva York 1980.

GEHLER, J.S.T., *Physikalisches Wörterbuch*, neu bearbeitet von Brandes, Gmelin, Horner, Muncke, Pfaff. Verlag E.B. Schwickert. Leipzig, 1853 (7 vols).

GMELIN, L., *Handbuch der theoretischen Chemie*. 2 vols. Frankfurt/M. 1817-1819 (hay versión *online*).

GOETHE, J.W., *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*. C.W. Ettinger. Gotha 1790.

—, *Entwurf einer Farbenlehre*. (Berlín 1810). (Reimpr.). Ed. R. Steiner. Stuttgart 1992.

—*Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie. Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebensereignisse verbunden*. Stuttgart-Tubinga 1817-1824.

LA LANDE, J.J. de, *Bibliographie Astronomique avec l'Histoire de l'Astronomie depuis 1781 jusqu'à 1802*. Gieben. Amsterdam 1970 (reimp.).

LAGRANGE, *Théorie des fonctions analytiques*. Impr. de la République. An V (París 1797). (tr. al.: *Theorie der analytischen Funktionen*, übersetzt [...] von J.Ph. Grüson. Berlín 1798).

MACH, E., *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1933⁹.

NEWTON, I., *Philosophiae naturalis Principia mathematica*. Editio ultima auctior et emendatior. Societat. (Reg.) [Royal Society]. Amsterdam 1723.

—, *Principios matemáticos de la filosofía natural y su sistema del mundo*. Ed. A. Escohotado. Editora Nacional. Madrid 1982.

—, *Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Ed. A. Koyré y I.B. Cohen. Cambridge University Press. Cambridge 1972.

—, *Optice sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis, libri tres*. Bousquet. Lausana/Ginebra 1740.

—, *Óptica*. Ed. C. Solís. Alfaguara. Madrid 1977.

—, *The Mathematical Papers of Isaac Newton*. Ed. D.T. Whiteside. (8 vols.) Cambridge University Press. Cambridge 1967-81.

NIETO, M.M., *The Titius-Bode Law of Planetary Distances: Its History and Theory*. Pergamon Press. Nueva York 1972.

PETRY, M.J. (Hrg), *Hegel and Newtonianism*. Kluwer. Dordrecht 1993.
RICHTER, J.B., *De Usu Matheseos in Chymia*. Königsberg 1789.
—, *Anfangsgründe der Stöchyometrie*. 2 vols. Breslau 1792-1794.
SCHLEIDEN, M.J., *Schelling's und Hegel's Verhältnis zur Naturwissenschaft* (1844). Ed. O. Breidbach. VCH, Acta Humaniora (1988).
SCHUBERT, F.T., *Theoretische Astronomie*. Vol. 3: *Physische Astronomie*. Kayserliche Akademie der Wissenschaften. San Petersburgo 1798.
VLACQ, A., *Tabellen der sinuum, tangentium, secantium, logarithmi de sinuum, tangentium und Zahlen von 1-10, 000*. Fleischer. Frankfurt/Leipzig 1767.
VOIGT, F.S., *Lehrbuch der Botanik*. Jena 1808.
VOLTAIRE (F.M.A.), *Elemens de philosophie de Newton, divisés en trois parties*. En: *Oeuvres completes*. Société Littéraire-Typographique. (s.l.) 1784.
WENZEL, C.F., *Die Lehre von der Verwandtschaft der Körper*. Dresde 1777.
WHITESIDE, D.T./GIBSON, G.A., *The Mathematical Principles Underlying Newton's „Principia Mathematica"*. University of Glasgow. Glasgow 1970.
WINTERL, J.J., *Darstellung der vier Bestandtheile der anorganischen Natur*. Fr. Frommann. Jena 1804

II. MANUALES Y REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS

BAUM, M., *Hegels philosophische Methode*. I. Historischer Teil: *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bouvier. Bonn 1986.
BEISER, F.C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press. 1996.
BRUCKER, J., *Historia critica philosophiae a mvndi incvnabvlis ad nostram vsque aetatem dedvcta*. 6 vols. Leipzig 1766-1767[2].
BURKHARDT, B., *Hegels „Wissenschaft der Logik" im Spannungsfeld der Kritik: historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels „Wissenschaft der Logik" bis 1831*. Olms. Hildesheim 1993.
DUQUE, F., *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal. Madrid 1998.
ERDMANN, J.E., *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*. Bd. 3/2. *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant*. Vogel. Leipzig 1853.
—, *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*. Berlín 1896. Nachdruck mit einer Einleitung von H. Lübbe. frommann-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

FISCHER, K., *Hegels Leben, Werke und Lehre.* Winter. Heidelberg 1911.
GIUSPOLI, P., *Verso la «scienza della logica». Le lezioni di Hegel a Norimberga.* Verifiche. Trento 2000.
HAERING, Th., *Hegel. Sein Wollen und sein Werk.* (1929-1938). (Reimpr.) Scientia Verlag. 2 vols., Aalen 1979.
HARRIS, W.T., *Hegel's first principle: an exposition of comprehension and idea.* Knapp and Co. St. Louis 1869.
HARTMANN, E. von, *Über die dialektische Methode.* (Berlín 1868) Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1963.
HARTMANN, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus.* T. 2. De Gruyter. Berlín 1929.
HASSELBERG, E. (Hrg.), *Hegels «Wissenschaft der Logik»: eine internationale Bibliographie ihrer Rezeption im XX. Jahrhundert.* 3 vols. Passagen-Verlag. Viena 1993.
HAYM, R., *Hegel und seine Zeit.* (Berlín 1857). (Reimpr.) Anton Anton Hain. Hildesheim 1974.
JAESCHKE, W., *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung.* Metzler. Stuttgart 2003.
KRONER, R., *Von Kant bis Hegel.* J.C.B. Mohr. Tubinga 1961.
L..., *Construction und Kritik der Hegel'schen Logik.* Friedrich. Siegen/Wiesbaden 1844.
LÖWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche.* (1941). Kohlhammer. Stuttgart 1964[5]
MICHELET, C.L., *Geschichte der letzten System der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel.* (1837-38). (Reimpr.) Georg Olms Verlag. 2 vols. Hildesheim 1967.
MICHELET, C.L. / HARING, G.H., *Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels.* Duncker & Humblot. Leipzig 1888.
OESTERREICH, T.K., *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart.* Mittler & Sohn. Berlín 1923.
PINKARD, T., *Hegel.* Acento. Madrid 2001.
PUNTEL, L.B., *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchung zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels.* Bouvier. Bonn 1973.
ROSENKRANZ, K., *G.W.F. Hegels Leben.* (Berlín 1844). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Damstadt 1977.
SCHÄFER, R., *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik: entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen.* Meiner. Hamburg 2001.
SCHMID, A., *Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik.* Mai. Ratisbona 1858.
SIEWERTH, G., *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz.* Schwann. Duseldorf 1963.

TIEDEMANN, D., *Geist der spekulativen Philosophie.* 6 vols. Marburgo 1791-1797.

(Hay además disponibles *online* repertorios bibliográficos:
Hegel-Institut Berlin (obras sobre Hegel en el siglo XX – ca. 25.000 vols.)
Andrew Chitty – *University of Sussex*).

III. ESTUDIOS

III.1. COMENTARIOS

ARNDT, A. – IBER, C. (Hrg.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven.* Akademie-Verlag. Berlín 2000.

ARNDT, A. – IBER, C. / GÜNTER, K. (Hrg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss.* Akademie-Verlag. Berlín 2006.

ASHBAUGH, A.F., *Hegel's Science of logic: A logic of being and a logic of recurrence.* HEGEL-JAHRBUCH, 1979 (1980), 196-209.

BAILLIE, J.B., *The origin and significance of Hegels Logic.* Londres 1901.

BAPTIST, G., *Il problema della modalità nelle logische di Hegel.* Pantograf. Génova 1992.

BECKER, W., *Die Dialektik von Grund und Begründetem in Hegels Wissenschaft der Logik.* [Diss.] Frankfurt/M. 1964.

BEHRENS, J., *Formen der Reflexion und Negation in Hegels 'Wissenschaft der Logik'. Kommentar zu ausgewählten Kapiteln der Wesenslogik.* [Diss.] Freie-Universität. Berlín 1978.

BIARD, J. (et al.), *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel.* Aubier-Montaigne. París 1981, 1983, 1987.

BURBIDGE, J., *On Hegel's Logic. Fragments of a commentary.* Humanities Press. Atlantic Highlands, N.J. 1981.

BUTLER, C., *Hegel's Logic. Between Dialectic and History.* Northwestern Univ. Evanston, Ill. 1996 (esp. pp. 58-74).

CASARES, A., *La doctrina del juicio en la «Ciencia de la lógica».* DIÁLOGOS VIII,20 (1970) 75-99.

CHONG-HWA, Cho, *Der Begriff der Reflexion bei Hegel in Bezug auf die 'Wesenslogik' in Hegels 'Wissenschaft der Logik'.* [Diss.] Berlín 2006 (versión *online*).

CINGOLI, M., *La qualità nella Scienza della logica di Hegel. Commento al Libro I, Sezione I,* Guerini e Associati. Milán 1997.

CONCHE, M., *Essai d'explication des §§ 135-141 de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques de Hegel.* REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE 75 (1970) 50-78.

DE GROOD, D.M., *Philosophies of essence. An examination of the category of essence.* Noordhoff. Groninga 1970.

DE VOS, L., *Hegels Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar.* Bouvier. Bonn 1983.

DI GIOVANNI, G., *Reflection and contradiction. A commentary on some passages of Hegel's science of logic.* HEGEL-STUDIEN 8 (1973) 131-161.

DOZ, A., *Commentaire*, en G.W.F. HEGEL, *La Théorie de la Misure*, traduction at commentaire par A. Doz, Vrin. París 1970.

DUBARLE, D., *Sur la réflexion dans la science de la logique.* HEGEL-STUDIEN (1968/1969) 355-371.

—, *La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'esence*, en: REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES», 56 (1972) 193-222.

DÜSING, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik.* HEGEL-STUDIEN. Beiheft 15 Bouvier. Bonn 1976.

ELEY, L., *Hegels Wissenschaft der Logik.* W. Fink. Múnich 1976.

ERDEI, L., *Der Anfang der Erkenntnis. Kritische Analyse des ersten Kapitels der Hegelschen Logik.* Kiadó. Budapest 1964.

—, *Die dialektisch-logische Theorie des Begriffes und des Urteils* (En: *Aufsätze über Logik.* Hrg. v. György Tomas. Kiadó. Budapest 1971, 7-84).

—, *Der Schluss. Die Dialektik des Schlusses.* Kiadó. Budapest 1983.

FALK, H.-P., *Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik.* Alber. Múnich 1983.

FERRINI, C., *On the Relation Between ,Mode' and ,Measure'.* En: *Science of Logic: Some Introductory Remarks.* THE OWL OF MINERVA. 20,1 (1988) 21-49.

FINK-EITEL, H., *Logik und Intersubjektivität. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Wissenschaft der Logik als einer Freiheitstheorie.* Anton Anton Hain. Meissenheim 1978.

FLECKENSTEIN, J.O., *Hegels Interpretation der Cavalierischen Infinitesimalmethode.* (En: H.-G. Gadamer, Hrg., *Stuttgarter Hegel-Tage* 1970. HEGEL-STUDIEN, Beiheft 11. Bouvier/Grundmann. Bonn 1974, 116-124).

FLEISCHMANN, E., *La Science Universelle ou la Logique de Hegel.* Plon. París, 1968.

GLOY, K., *Einheit und Mannigfaltigkeit.* W. De Gruyter. Belín-Nueva York 1981.

GOTTSCHLICH, M. (Hrg.), *Dialektische Logik: Hegels „Wissenschaft der Logik" und ihre realphilosophischen Wirklichkeiten; Gedenkschrift für Franz Ungler.* Königshausen und Neumann. Wurzburgo 2004.

GROSS, R., *Quality, quantity, and measure: the outline and explanation of the 'Logic' and their complementary structures in 'Capital'.* Studies in Soviet Thought 16 (1976) 267-280.

GUERRIERE, D., *With what does Hegelian science begin?* THE REVIEW OF METAPHYSICS. XXX (1977) 462-485.

GUTTERER, D., *Der Begriff des Zwecks. Mit besonderer Berücksichtung Kants und Hegels*. Phil. Diss. Frankfurt/M 1968.

HACKENESCH, CH., *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*. Athenäum. Frankfurt/M 1987.

HANSEN, F.-P., *G. W. F. Hegel: «Wissenschaft der Logik»: ein Kommentar*. Königshausen und Neumann. Wurzburg 1997.

HARNICHMACHER, I., *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*. frommann-holzboog. Stuttgart- Bad Cannstatt 2001.

HARRIS, E.E., *An Interpretation of the Logic of Hegel*. Univers. Press of America. Lanham/Nueva York/Londres 1983.

HARRIS, W.T., *Hegel's doctrine of reflection, being a paraphrase and a commentary interpoled into the text of the second volume of Hegel's Larger Logic, treating of «esence»*. Appleton a. Co. Nueva York 1881.

HARTMANN, K., *Hegels Logik*. De Gruyter. Berlín 1999.

HARTNACK, J., *Hegels Logik: eine Einführung*. Lang. Frankfurt/M 1995.

HEISS, R., *Der dialektische Schluss*. PHILOSOPHISCHE STUDIEN 1, 1949.

HENRICH, D., *Hegel im Kontext*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1971.

—, (Hrg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Hegel-Tage Chantilly 1971. Bouvier. Bonn 1978.

—, *Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* (en: *Der Idealismus und seine Gegenwart, Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Hrg. von U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep. Meiner. Hamburgo 1979, 208-230).

—, (Hg.), *Hegels Wissenchaft der Logik*. Klett-Cotta. Stuttgart 1986.

HIBBEN, J.G., *Hegel's logic. An essay in interpretation*. Nueva York, 1902.

HOGEMANN, F., *L'idée absolue dans la science de la Logique de Hegel*. REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA. 4 (1982) Vol. 52 (536-553).

HOLZ, H., *Anfang, Identität und Widerspruch. Strukturen von Hegels Wissenschaft der Logik, gezeigt an dem Abschnitt: Womit der Anfang der Wissenschaft gemacht werden muss, sowie der Logik des Seins*. Tijdschrift voor Filosofie. 36. (1974) 707-761.

HORN, J. Chr., *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*. F. Meiner. Hamburgo 1982.

HÖSLE, V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Band I: *Systementwicklung und Logik*. F. Meiner. Hamburgo 1987.

HOULGATE, S., *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. Purdue University Press. West Lafayette 2006.

IBER, C., *Metaphysik absoluter Relationalität: eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. De Gruyter. Berlín 1990.

ILCHMANN, A., *Zur Kritik der Übergänge. Zu den ersten Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik*. En: HEGEL-STUDIEN, 27 (1992), 11-25.

ILTING, K.-H., *Ontologie, Metaphysik und Logik in Hegels Erörterung der Reflexionsbestimmungen*. REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE 36 / 139-140 (1982) 95-110.

JAESCHKE, W., *Äusserliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*. HEGEL-STUDIEN 13 (1975) 85-118.

JANKE, W., *Die trauer des Endlichen. Anmerkungen zur Aufhebung der Endlichkeit in Hegels Seinslogik*. En: *Philosophie der endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag*. Hrg. von B. Niemeyer und D. Schütze, Königshausen & Neumann. Wurzburgo 1992, 83-100.

JARCZYK, G., *Système et liberté dans la Logique de Hegel*. Aubier-Montaigne. París 1980.

—, *Hegel, Science de la logique*. Ellipses. París 1998.

KEMPER, P., *Dialektik und Darstellung. Eine Untersuchung zur spekulativen Methode in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*. Rita G. Fischer. Frankfurt/M 1980.

KESSELRING, TH., *Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik*. ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG 35, 3/4 (1981) 563-584.

KIMMERLE, H., *Der logische Status der Reflexionsbestimmungen als Elemente der Struktur des Widerspruch*. HEGEL-JAHRBUCH (1979) 241-252.

—, *Die allgemeine Struktur der dialektischen Methode*. ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG 33/2 (1979) 184-209.

KLAUKE, A., *Hegels Lagrange-Rezeption*. En: *Konzepte des mathematischen Unendlichen in 19. Jahrhundert*. Hrg. von G. König. Gotinga 1990, 130-151.i

KOCH, A.F. (Hrg.), *Der Begriff als die Wahrheit: zum Anspruch der Hegelschen «Subjektiven Logik»*. Schöningh. Paderborn 2003.

KOCH, A.F. / SCHICK, F. (Hgs.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*. Akademie Verlag. Berlín 2002.

KOPPER, J., *Reflexion und Identität in der Hegelschen Philosophie*. (En: I. Fetscher (Hrg.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1973, 207-235).

KROHN, W., *Die formale Logik in Hegels 'Wissenschaft der Logik'. Untersuchungen zur Schlusslehre*. Hanser. Múnich 1972.

LABARRIÈRE, P.-J., *Histoire et liberté. Les structures intemporelles du procès de l'essence*. ARCHIVES DE PHILOSOPHIA 33,4 (1970) 719-754.
—, *Die Hegelsche «Wissenschaft der Logik» in und aus sich selbst: Strukturen und reflexive Bewegung*. En: Henrich 1986 (94-106).
LAKEBRINK, B., *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830*. I. *Sein und Wesen*. II. *Begriff*. Alber. Múnich 1979 y 1985.
LAMBRECHT, R., *«Die Idee des Wahren» und «Die Idee des Guten» in Hegels 'Wissenschaft der Logik'. Überlegungen zum Begriff ihrer Einheit*. HEGEL-JAHRBUCH (1980) 154-176.
LASSON, A., *Mechanismus und Teleologie*. VERHANDLUNGEN DER PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT ZU BERLIN. 1. H. (1875) 1-52.
LENIN, V.I., *Hefte zu Hegels Dialektik*. Einleitung von Th. Meyer. Rogner und Bernhard. Múnich 1969.
—, *Cuadernos Filosóficos*. Editorial Ayuso. Madrid 1974.
LÉONARD, A., *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Vrin. París, 1974.
LIEBRUCKS, B., *Der menschliche Begriff. Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache*. (*Sprache und Bewusstsein*, 6/1-3). Peter Lang. Frankfurt/M/Berna 1975.
LILIENSTERN, R. von, *Über Sein, Werden und Nichts. Eine Excursion über vier Paragraphen in Hegelscher Enzyklopädie*. Dümmler. Berlín 1833.
LONGUENESSE, B., *Hegel et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence*. Vrin. París 1981.
—, *L'effectivité dans la Logique de Hegel*. REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE 87 (1982) 495-503.
LUGARINI, L., *Il giudizio in Hegel*. IL PENSIERO II, 2 (1957) 202-265.
—, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*. Guerini e Associati. Milán 1998.
MARX, W., *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der 'Wissenschaft der Logik'*. frommann-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
MASSOLO, A., *L'essere e la qualità in Hegel*. SOCIETA 1.1 (1945) 101-128.
—, *La hegeliana dialettica della quantitá*. SOCIETA 1.4. (1945) 148-170.
MCTAGGART, J.E., *A Commentary on Hegel's Logic*. Russell and Russell. Nueva York 1964.
METZKE, E., *Hegels Vorreden*. Kerle. Heidelberg 1949.
MORETTO, A., *Hegel e la «matematica dell'infinito»*. Publicazioni di Verifiche. Trento 1984.
—, *Questioni di filosofia della matematica nella «Scienza della logica» di Hegel. «Die Lehre von Sein» sel 1831*. Publicazioni di Verifiche. Trento 1988.

MOVIA, G., *Essere, nulla, divenire. Sulle prime categorie della Logica di Hegel*. En : RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, 78 (1986), n. 4, 513-544.

—, *Finito e infinito e idealismo della filosofia. La logica hegeliana dell'essere determinato*. En : RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, 1994, 110-133, 323-357 y 623-664.

—, *L'uno e i molti : sulla logica hegeliana del'essere per sé in Aristotele e Hegel*. En : *Hegel e Aristotele*, a cura di A. Ferrarin. Edizioni AV. Cagliari 1997, 335-401.

MURE, G.R.G., *A Study of Hegel's Logic*. Clarendon Press. Oxford 1959².

NOEL, G., *La logique de Hegel*. Vrin. París 1967².

OHASHI, R., *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik*. Karl Alber. Friburgo/Múnich 1984.

OKOCHI, T., *Ontologie und Reflexionsbestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels*. Königshausen und Neumann. Wurzburgo 2008.

OPIELA, S., *Le réel dans la logique de Hegel*. Beauchesne. París 1983.

PECHMANN, A. von, *Die Kategorie des Masses in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*. Einführung und Kommentar. Pahl-Rugenstein. Colonia 1980.

PELLOUX, L., *La logica de Hegel*. Vita e Pensiero. Milán 1938.

Penolidis, T., *Der Horos: G. W. F. Hegels Begriff der absoluten Bestimmtheit oder die logische Gegenwart des Seins*. Königshausen und Neumann. Wurzburgo 1997.

PÉREZ, U.R., *Hegels Lehre von Schluss*. [Diss.] Braunschweig 1977.

PÉREZ FERNÁNDEZ, I., *Examen crítico directo de los textos básicos hegelianos que presentan la dialectización del logos*. STUDIUM 20 (1980) 391-429.

—, *Nueva revisión crítica de la dialectización hegeliana del devenir lógico*. STUDIUM 20 (1980) 217-267.

PIERINI, T., *Theorie der Freiheit. Der Begriff des Zweckes in Hegels Wissenschaft der Logik*. Wilhelm Fink Verlag. Múnich 2006.

PLUDER, V., *Argumentationsstrukturen in Hegels Logik des Maßes*. Universität-Verlag. Berlín 2004.

POZZO, R., *Hegel: 'Introductio in philosophiam'*. La Nuova Italia Editrice. Florencia 1989.

RADEMAKER, H., *Hegels objektive Logik. Eine Einführung*. Bouvier. Bonn 1969.

—, *Hegels « Wissenschaft der Logik »*. Steiner. Wiesbaden 1979.

REHM, M., *Hegels spekulative Deutung der Infinitesimalrechnung*. [Diss.] Colonia 1963.

RICHLI, U., *Form und Inhalt in G.W.F. Hegels 'Wissenschaft der Logik'*. Oldenbourg. Viena/Múnich 1982.

ROHS, P., *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*. Bouvier. Bonn 1972[2].

ROSENKRANZ, K., *Die Knotenlinie von Maass-Verhältnissen*. 1843. (En: *Studien* Bd. 2, Leipzig 1844, p. 62-95).

RUSCHIG, U., *Hegels Logik und die Chemie. Vorlaufender Kommentar zum «Realen Mass»*. En: HEGEL-STUDIEN Beiheft 37. Bouvier. Bonn 1997.

SALOMON, W., *Urteil und Selbstverhältnis: kommentierende Untersuchung zur Lehre vom Urteil in Hegels «Wissenschaft der Logik»*. Fischer. Frankfurt/M. 1982.

SANS, G., *Die Realisierung des Begriffs*.Akademie Verlag. Berlín 2004.

SCARAVELLI, L., *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*. A cura di M. Corsi. Cadmo. Roma 1976.

SCHÄFER, A., *Der Nihilismus in Hegels Logik: Kommentar und Kritik zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Berlin Verlag A. Spitz. Berlín 1992.

SHIKAYA, T., *Die Wandlung des Seinsbegriffs in Hegels Logik. Konzeption*. HEGEL-JAHRBUCH 13 (1978) 119-174.

SCHMIDT, K. J., *Georg W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik - die Lehre vom Wesen: ein einführender Kommentar*. Schöningh. Paderborn 1997.

SCHMITZ, H., *Hegels Logik*. Bouvier. Bonn 1992.

SCHULZ-SEITZ, R.E., *«Sein» in Hegels Logik: «Einfache Beziehung auf sich»*. (Wirklichkeit und Reflexion. FS Für W. Schulz zum 60. Geb. Hrg. H. Fahrenbach. Neske. Pfullingen 1973, 365-383).C

SOUAL, P., *Intériorité et réflexion: étude sur la «Logique» de l'essence chez Hegel*. L'Harmattan. París 2000.

STÄDTLER, M., *Die Freiheit der Reflexion*. Akademie Verlag. Belín 2003

STEKELER-WEITHOFER, P., *Hegels Analytische Philosophie: die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Schöningh. Paderborn 1992.

—, *Philosophie des Selbstbewusstseins* (espec. caps. 6, 7 y 10). Suhrkamp. Frankfurt/M 2005.

STIRLING, J.H., *The Secret of Hegel*. New Ed., carefully revised. Edimburgo 1898. (Repr. Wm.C. Brown. Dubuque, IA. (1970).

TANABE, H., *Zu Hegels Lehre vom Urteil*. HEGEL-STUDIEN 6 (1971) 211-229.

VASA, A., *La deduzione della quantità nella logica hegeliana*. REVISTA CRITICA DI STORIA DELLA FILOSOFIA a. 8, n. 6 (1953) 653-680.

—, *La dialettica della quantità e delle misura nella logica di Hegel*. GIORNALE CRITICO DI FILOSOFIA ITALIANA. 35,1 (1956) 42-78.

VERRA, V., *'Eins und Vieles' nel pensiero di Hegel*. En: *L'Uno e i molti*, a cura di V. Melchiorre. Guerini e Associati. Milán 1990, 405-419.

VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H., *Die Entäusserung der Idee zur Natur*. HEGEL-STUDIEN 1 (1964) 37-44.

WAHL, J., *Commentaires de la Logique de Hegel*. Centre de Docum. Univ. (Les Cours de Sorbonne). París 1959.

WANDSCHNEIDER, D. - HÖSLE, V., *Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*. HEGEL-STUDIEN 18 (1983) 173-200.

WANDSCHNEIDER, D. (Hrg), *Grundzüge der Dialektik: Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorientwicklung in Hegels «Wissenschaft der Logik»*. Klett-Cotta. Stuttgart 1995.

WEBER, F., *Über Seyn, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Hn. Pr. Hegels*. Berlín 1829.

WEBER, Th., *De Hegelii notionibus finiti infinitique commentatio*. Barth. Bratislava 1868.

WERDER, K., *Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*. (Berlín 1841) Gerstenberg Verlag. Hildesheim 1977.

WETZEL, M., *Reflexion und Bestimmheit in Hegels Wissenschaft der Logik*. Stiftung Europa-Kolleg. Hamburgo 1971.

WÖLFLE, G.M., *Die Wesenslogik in Hegels «Wissenschaft der Logik»: Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*. frommann-holzboog. Stuttgart- Bad Cannstatt 1994.

YAMANE, T., *Wirklichkeit. Interpretation eines Kapitels aus Hegels «Wissenschaft der Logik»*. Peter Lang. Frankfurt.M/Berna/Nueva York 1983.

III.2. MONOGRAFÍAS (SELECCIÓN)

AHLERS, R., *The Absolute as the Beginning of Hegel's Logik*. THE FILOSOFICAL FORUM 6 (1974/75) 288-300.

ALBIZU, E, *Estructuras formales de la dialéctica hegeliana*. Lima 1984.

ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *El tema de la objetividad en Hegel*. CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA III (1976) 90-113.

—, *Experiencia y sistema*. Universidad Pontificia de Salamanca. 1978.

ARTOLA, J.M., *La esencia como presuposición en la lógica de Hegel*. ESTUDIOS FILOSÓFICOS. 54 (1971) 303-333.

—, *Hegel. La filosofía como retorno*. G. del Toro. Madrid, 1972.

ARTZ, J. De, *Der Substanzbegriff bei Kant und Hegel*. [Diss.] Quakenbrück. Friburgo 1932.

BENCIVENGA, E., *Hegel's dialectical logic*. Oxford Univ. Press. Oxford 2000.

BERTI, E., *La critica di Hegel al principio di contradizione*. FILOSOFIA XXXI (1980) 629-654.

BEYER, W.R. (Hrg.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung*. F. Meiner. Hamburgo 1982.

BIRAULT, H., *L'onto-théologique hégélienne et la dialectique*. TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOPHIE 20,4 (1958) 646-723.

BOEY, K., *Le moyen terme dans la dialectique hégélienne*. HEGEL JAHRBUCH (1974) 62-70.

BOGOMOLOV, M., *Der Erkenntnisbegriff in Hegels Logik*. HEGEL JAHRBUCH (1975) 384-389.

BÖHME, H., *Die Reflexionsbestimmungen der Hegelschen Logik und die Wissenschaftslogik*. HEGEL-JAHRBUCH (1979) 226-235.

BOREL, A., *Hegel et le problème de la finitude*. La Pensée Universelle. París 1972.

BRÖCKEN, R., *Das Amphiboliekapitel der „Kritik der reinen Vernunft". Der Üebergang der Reflexion von der Ontologie zur Transzendentalphilosophie*. [Diss]. Colonia 1970

BRUNNER, A., *Das Allgemeine bei Hegel*. SCHOLASTIK (Friburgo) 25 (1950) 1-20.

BUBNER, R., *Zur Sache der Dialektik*. Reclam. Stuttgart 1980.

— (Hg.), *Von der Logik zur Sprache*. Klett-Cotta. Stuttgart 2007 (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung).

BURBIDGE, J.W., *Transition or reflection*. REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE 36 / 139-140 (1982) 111-123.

—, *Hegel on Logic and Religion*. Suny Press. Albany, NY 1992

CABADA CASTRO, M., *Del « indeterminado » griego al « verdadero infinito » hegeliano*. PENSAMIENTO 28 (1972) 321-345.

CUARTANGO, R.G., *Una nada que puede ser todo (Reflexividad en la Ciencia de la lógica de Hegel)*. Editorial Límite. Colección La Ortiga nº 11/14. Santander 1999.

CHITAS, E., *Über die Konzeption der Wahrheit in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*. (En: M. Buhr - T.I. Oiserman (Hrg.) *Vom Mute des Erkennens*. Marxistische Blätter. Frankfurt/M. 1981 (62-74).

COELLN, H. v., *Was ist und was heisst Dialektik? Eine Frage nach dem Sein*. Die Blaue Eule. Essen 1989.

CORETH, E., *Das dialektische Sein in Hegels Logik*. Herder. Viena 1952.

DAHLSTROM, D.O., *Hegel's Science of Logic and the Idea of Truth*. IDEALISTIC STUDIES XIII, 1 (1983) 33-49.

DEMMERLING, Chr. / KAMBARTEL, F. (Hrg.), *Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1992.

D'HONDT, J., *Téléologie et praxis dans la logique de Hegel*. (En: D'Hondt, J. (dir) *Hegel et la Pensée Moderne*. PUF. París 1970 (1-26).

DI GIOVANNI, G. (Hrg.), *Essays on Hegel's logic.* State University of New York Press. Albany NY 1990.

DOZ, A., *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie.* Vrin. París 1987.

—, *Le chapitre sur la mesure (Logique de Hegel) et la contribution à la critique de l'economie politique de Marx,* en: *La logique de Marx.* Vrin. París 1974, 91-103.

DÜFFEL, G., *Die Methode Hegels als Darstellungsform der christlichen Idee Gottes.* Königshausen und Neumann. Wurzburgo 2000.

DULCKEIT-VON ARNIM, Ch., *Die Dialektik der drei endlichen Seinsbereiche als Grundlage der Hegelschen Logik.* PHILOSOPHISCHES-JAHRBUCH 66 /1958) 72-93.

DUQUE, F., *Hegel: la lógica del fin cumplido.* ER 6 (Sevilla 1988), 73-96.

—, *Hegel. La especulación de la indigencia.* Juan Granica. Barcelona 1990.

—, *La lógica de la objetividad y la asunción de la teología.* PENSAMIENTO vol. 48, núm. 191 (1992), 257-278.

—, *Der Ring der Ewigkeit. Transformation der Hegelschen Philosophie bei Rosenkranz.* (En: H.-J.Gawoll, Chr. Jamme (Hrg.): *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften.* Wilhelm Fink. Múnich 1994. 293-307).

—, *El reino de las sombras.- Aspectos nocturnos de la* **Lógica** *hegeliana.* (En: V. Gómez Pin (coord.), *Categorías e inteligibilidad global. El proyecto ontológico a través de la reflexión contemporánea.* Bellaterra 1994 (ENRAHONAR. MONOGRAFIES, 147-154).

—, *Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs.* (En: H.Fr. Fulda / R.-P. Horstmann (Hrg.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels.* Klett-Cotta. Stuttgart 1996. 135-152).

—, *Hegel: De las complicadas relaciones entre la Ciencia y las ciencias.* (En: J. Arana (ed.), *La ciencia de los filósofos.* THEMATA 17. Sevilla 1996. 167-197).

—, *La Restauración.- La Escuela hegeliana y sus adversarios.* Akal. Madrid 1999.

—, *Die Erscheinung und das wesentliche Verhältnis.* (En: A.F. Koch / F. Schick (Hrg.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik.* Akademie Verlag. Berlín 2002. 141-161).

—, *La naturaleza del sujeto en la Lógica hegeliana.* CUADERNO GRIS 8 (Monográfico dir. por E. Álvarez: «La cuestión del sujeto»: 2007) 27-42.

EBERT, Th., *Der Freiheitsbegriff in Hegels Logik.* [Diss.] Múnich 1969.

ELEY, L., *Zum Problem des Anfangs in Hegels Logik und Phänomenologie.* HEGEL-STUDIEN 6 (1971) 267-294.

ENGELHARDT, D. von, *Das chemische System der Stoffe, Kräfte und Prozesse in Hegels Naturphilosophie und der Wissenschaft seiner Zeit*. (En: H.-G. Gadamer, Hrg., *Stuttgarter Hegel-Tage* 1970. HEGEL-STUDIEN, Beiheft 11. Bouvier/Grundmann. Bonn 1974, 125-139).

—, *Hegel und die Chemie*. Guido Pressler. Stuttgart 1976.

ESSLEN, J., *Der Inhalt und die Bedeutung des Begriffs der Idee in Hegels System. Ein Beitrag zur Würdigung und Kritik des Denkers* [Diss.] Grevenkacher Essleusche Druckerei, 1911.

FALGUERAS SALINAS, I., *Cuatro tesis y una conclusión en torno a la formalización lógica de Hegel*. THÉMATA 1 (1984), 45-55.

FERRINI, C., *Logica e filosofia della natura nella Dottrina dell'Essere hegeliana* (I) RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA. 4 (1991) 701-33.

—, *Logica e filosofia della natura nella Dottrina dell'Essere hegeliana* (II) RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA. 1 (1992) 103-24.

FINDLAY, J.N., *Hegel. A re-examination*. Allen und Unwin. Londres 1964.

FINK-EITEL, H., *Dialektik und Sozialethik*. Anton Hain. Meisenheim am Glan 1978.

FLACH, W., *Negation und Andersheit*. Reinhardt. Múnich 1959.

FLEISCHMANN, [E] J., *Objektive und subjektive Logik bei Hegel*. HEGEL-STUDIEN. Beiheft 1 (1964) 45-54.

FULDA, H.F. – HORSTMANN, R.P. – THEUNISSEN, M., *Kritische Darstellung der Metaphysik*. Suhrkamp. Frankfurt/M 1980.

FULDA . H.F. – WIEHL, R. (Hrg.)*Subjektivität und Metaphysik*. Klostermann. Frankfurt/M. 1966.

FURLANI, S., *La critica hegeliana a Fichte nella Scienza della logica*. Ed. Dehoniane. Bolonia 2006.

GASCHÉ, R., «*Structural Infinity*». En : *Inventions of Difference : On Jacques Derrida*. Cambridge (Mass.)/Londres 1994, 129-149.

GESSMANN, M., *Logik und Leben: zur praktischen Grundlegung der Hegelschen Dialektik*. Steiner. Berlín 1991.

GIANNATIEMPO, A., *Il «comminciamento» in Hegel*. Pref. di A. Negri. Ediz. Di Storia e Letteratura. Roma 1983.

GLOCKNER, H., *Der Begriff in Hegels Philosophie*. Mohr. Tubinga 1924.

GRÉGOIRE, F., *Études hégéliennes. Les points capitaux des système*. Public. Universitaires. Lovaina 1958.

GÜNTHER, G., *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*. F. Meiner. Hamburgo 1978[2].

GUZZONI, U., *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Karl Alber. Friburgo/Múnich 1978.

HARTMANN, K. (Hrg.), *Die ontologische Option*. De Gruyter. Berlín/Nueva York 1976.

HENRICH, D., *Anfang und Methode der Logik*. HEGEL-STUDIEN Beih. 1 (1964) 19-35.

—, *Formen der Negation in Hegels Logik*. HEGEL-JAHBUCH (1974) 245-256.

—, *Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode in Hegels System*. REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE 36 / 139-140 (1982) 139-162.

HENRY, M., *L'essence de la manifestation*. PUF. París 1963 (2 vols.)

HILMER, B., *Scheinen des Begriffs: Hegels Logik der Kunst*. Meiner. Hamburg 1997.

HOLZ, H.-H., *Immanente Transzendenz*. Königshausen & Neumann. Wurzburgo 1997.

HORSTMANN, R.-P., *Wahrheit aus dem Begriff: eine Einführung in Hegel*. Hain. Frankfurt/M 1990

HOULCATE, S., *Hegel and the Philosophy of Nature*. State University of New York Press. Albany 1998.

HRACHOVEC, H., *Unmittelbarkeit und Vermittlung. Konsequenzen der Wahrheitsfrage in Hegels Philosophie*. SALZBURGER JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE. 17-18 (1973-4) 189-230.

HYPPOLITE, J., *Logique et existence*. PUF. París 1961.

IJIRI, S., *Aus der «Wissenschaft der Logik» von Hegel lernen: Kritik der Hegelschen Dialektik*. Verl. Otsukishoten. Tokio 1987.

ILJIN, I., *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Francke. Berna 1946.

JAESCHKE, W., *Objektives Denken. Philosophisch-historische Erwängungen zur Aktualität des spekulativen Logik*. THE INDEPENDENT JOURNAL OF PHILOSOPHY. III (1979) 23-36.

JARCZYK, G., *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*. Ellipses. Paris 1999.

—, *Au confluent de la mort. Le singulier et l'universel dans la philosophie de Hegel*. Ellipses. Paris 2003.

KARKAMA, P., *Die Dialektik von Wesen und Erscheinung als Grundlage des literarischen Realismus*. AJATUS 38 (Helsinki, 1980) 201-218).

KAWAMURA, E., *Hegels Ontologie der absoluten Idee*. Fundament. Hamburgo 1973.

KESSELRING, Th., *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1981.

KIRSTEN, G., *Die Kategorienlehre von Chr. Wolff und Hegel. Eine Vergleichung ihrer Bestimmung und methodischen Entwicklung*. [Diss.] Tubinga 1973.

KOSOK, M., *The Formalization of Hegel's dialectical Logic*. INT'L PHILOS. QUANTERLY (Nueva York) 6 (1966) 596-631.

—, *The Dialectical Matrix*. TELOS 5 (1970) 115-159.

LABARRIÈRE, P.-J., *L'idéalisme absolu de Hegel: de la logique comme métaphysique*. AQUINAS XXIV, 2/3 (1981) 406-434.

—, *Hegeliana* (con G. Jarczyk). P.U.F. París 1986.

LAKEBRINK, B., *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Bachem. Colonia 1955.

LAMBLIN, R., *Raison absolue et finitude. Pour une critique de la raison pure philosophique*. Vrin. París 1977.

LANDUCCI, S., *La contradizione in Hegel*. La Nueva Italia. Florencia 1978.

—, *L'idéalisme absolu et le sens de l'être*. REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER 3 (1979) 279-300.

LARDIC, J.-M., *L'infini et sa logique: étude sur Hegel*. Hartmann. París 1995.

LASSON, A., *Über den Zufall*. Reuther und Reichard. Berlín 1918.

LILIENTHAL, K., *Welt und Weltlichkeit in Hegel «Phänomenologie» und «Logik»*. [Diss.] Heidelberg 1955.

LOEW, R., *Philosophie des Lebendigen*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1980.

LUCAS, H.-C., *Logik und Geschichte in Hegels System*. frommann-holzboog. Stuttgart- Bad Cannstatt 1989.

LUGARINI, L., *Logica hegeliana e problema dell'interno*. IL PENSIERO 16 (1971) 154-170.

LUNATI, G., *Studi hegeliani. III: Osservazioni sul principio logico e sul disegno del sistema*. RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA 44,3 (1952) 229-242.

MAJETSCHAK, S., *Die Logik des Absoluten: Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*. Akademie-Verlag. Berlín 1992.

MALUSCHKE, G., *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*. Bovier. Bonn 1974.

MANNINEN, J., *The analytic and the synthetic in Hegel's Logic*. (En: Becker Essler, *Konzepte der Dialektik*. 1981, 171-178).

MARCUSE, H., *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Klostermann. Frankfurt/M 1968².

MARX, Werner, *Absolute Reflexion und Sprache*. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1967.

—, *Spekulative Wissenschaft und geschichtliche Kontinuität. Überlegungen zum Anfang der Hegelschen Logik*. KANT STUDIEN 58,1 (1967) 63-74.

MASULLO, A., *El senso del fondamento*. Libreria Scientifica Italiana. Nápoles 1967.

MENEGONI, F. – ILLETTERATI, L. (Hrg.), *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*. Klett-Cotta. Stuttgart 2004.

MEYER, R.W., *Natur in der Logik?* HEGEL-STUDIEN (1976) 61-68.
—, *Zur Axiomatik von Hegels Logik*. HEGEL-STUDIEN (1979) 13-21.
MIRANDA, F.J., *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*. Eunsa. Barañáin 2003.
MORETTO, A., *Questioni di filosofia della matematica nella 'Scienza della logica' di Hegel*. Verifiche. Trento 1988.
MURE, G.R.G., *Some elements in Hegel's logic*. PROCEEDINGS OF THE BRITISH ACADEMY. 44 (1958) 21-34.
NANCY, J.-L., *Hegel. L'inquiétude du négatif*. Hachette. París 1997.
NARSKI, I.S., *Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik*. DVW. Berlín 1973.
NEGT, O (Hrg.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970.
NIKOLAUS, W., *Begriff und absolute Methode. Zur Methodologie in Hegels Denken*. Bouvier. Bonn 1985.
PÄTZOLD, D. (Hg), *Hegels Transformation der Metaphysik*. Dinter. Colonia 1991.
PECHMANN, A. von, *Zum Problem der „schlechten Unendlichkeit" bei Kant und Hegel*. En: W.R. Beyer (Hrg.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung*. Meiner. Hamburgo 1982, 118-125.
PETRY, M.J. (Hrg), *Hegel und die Naturwissenschaften*. frommann-holzboog. Stuttgart 1986.
PINKARD, T., *The logic of Hegel's logic*. JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY. XVII (1979) 417-435.
PIPPIN, R., *Hegel's Idealism*. Cambridge University Press. Cambridge 1989.
PISAREK, H., *Hegel über die Dialektik der wissenschaftlichen Erkenntnis (am Beispiel der Dialektik zwischen Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem sowie zwischen Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem)*. HEGEL-JAHRBUCH (1975) 469-472.
PUNTEL, L.B., *Hegel heute. Zur 'Wissenschaft der Logik'* (I). PHILOSOPHISCHES-JAHRBUCH 82 y 85 (1975) 132-162 y (1978) 127-143.
RADERMACHER, H., *Zum Problem des Begriffsvoraussetzung im Hegelslogik*. (En: H.-G. Gadamer, Hrg., *Hegel-Tage* Urbino 1965. Bouvier. Bonn 1969, 115-128).
REDLICH, A., *Die Hegelsche Logik als Selbsterfassung der Persönlichkeit*. Brinkum. Bremen 1964.
REICH, K., *Cauchy und Gauss. Cauchys Rezeption im Umfeld von Gauss* (disponible *online* en SpringerLink).
REIFF, J. Fr., *Der Anfang der Philosophie mit einer Grundlegung der Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Liesching Co. Stuttgart 1840.
REISINGER, P., *Reflexion und Ichbegriff*. HEGEL-STUDIEN 6 (1971) 231-265.

Reiter, J., *Schlechte Unendlichkeit und neue Welt*. HEGEL-JAHRBUCH (1975) 341-347.

Rinaldi, G., *A history and interpretation of the logic of Hegel*. Mellen. Lewiston, N.Y. 1992.

Rojas Hernández, M., *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft: das Problem des Begriffs und der Begründung theoretisch-praktischer Rationalität im Licht des objektiv-idealistischen Logikbegriffs Hegels*. Mainz. Aquisgrán 2002.

Rosen, M., *Hegel's Dialectic and its Criticism*. Cambridge University Press. Cambridge-Nueva York 1985.

Rosenkranz, K., *Studien*. Bd. 3: *Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens*. Brauns. Leipzig 1846.

Roser, A., *Ordnung und Chaos in Hegels Logik*. Olms. Hildesheim 2004.

Röttges, H. (*et al.*), Hrg., *Sprache und Begriff*. Festschrift für Bruno Liebrucks. Anton Anton Hain. Meisenheim am Glan 1974.

Ruben, P., *Von der 'Wissenschaft der Logik' und dem Verhältnis der Dialektik zur Logik*. (En: H. Ley, Hrg., *Zum Hegelverständnis unserer Zeit*. Deutscher Verlag der Wissenschaften. Berlín 1972. 58-99).

—, *Prädikationstheorie und Widerspruchsproblem*. En: WISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFT DER HU BERLIN, GES.-SPRACHWISS. XXV (1976) 53-63.

—, *Die wissenschaftstheoretische Bedeutung der Hegelschen Logik*. En: Peter Ruben, Hrg., *Dialektik und Arbeit der Philosophie*. Pahl-Rugenstein. Colonia 1978. 99-116.

Schick, F., *Hegels Wissenschaft der Logik - metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?*. Alber. Stuttgart 1994.

Schmidt, G., *Hegel in Nürnberg*. Niemeyer. Tubinga 1960.

—, *Das Spiel der Modalitäten und die Macht der Notwendigkeit. Zu Hegels Wissenschaft der Logik*. (En: FETSCHER, *Hegel in der Sicht* ... 188-206).

Schmidt, J., *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch A. Trendelenburg*. J. Berchmans. Múnich 1877.

Schrader-Klebert, K., *Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie*. Oldenburg Viena/Múnich 1969.

Schubert, A., *Der Strukturgedanke in Hegels 'Wissenschaft der Logik'. Zur Rekonstruktion des absoluten Subjekts*. Anton Anton Hain. Meissenheim 1985.

Simon, J., *Wahrheit als Freihait. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*. De Gruyter. Berlín 1978.

Spies, T., *Die Negativität des Absoluten: Hegel und das Problem der Gottesbeweise*. Tectum-Verlag. Marburg 2006.

SZLEZYNGER, J., *Zur Philosophie der Psychologie: ein Versuch über die Wesenslogik*. Bouvier. Bonn 1992.

THEUNISSEN, M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1978.

—, *Hegels Logik als Metaphysikkritik*. (En: Andreas Baudis *et al.*, Hrg., *Richte unsere Füsse auf den Weg des Friedens*. H. Gollwitzer zum 70 Geburtstag. Múnich 1979).

TOMAS, G. (Hrg.), *Aufsätze über Logik*. Akadémiai Kiadó. Budapest 1971.

TUSCHLING, B., *Necessarium est idem simul esse et non esse. Zu Hegels Revisione der Grundlagen von Logik und Metaphysik*. En: *Logik und Geschichte in Hegels System*. Hrg. von H. Ch. Lucas und G. Planty-Bonjour. frommann-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 199-226.

UTZ, K., *Die Notwendigkeit des Zufalls: Hegels spekulative Dialektik in der „Wissenschaft der Logik"*. Schöningh. Paderborn 2001.

VALENZA, P., *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*. CEDAM. Padua 1999.

VAN DER MEULEN, J., *Die gebrochene Mitte*. F. Meiner. Hamburgo 1958.

VANNI-ROVIGHI, S., *La 'Scienza della Logica' di Hegel e appunti introduttivi*. Celuc. Milán 1974.

VERRA, V., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa. Il Mulino. Bolonia 2007.

VITIELLO, V., *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*. Guida. Nápoles 1979.

—, *Sull'essenza nella Logica hegeliana*. IL PENSIERO XXII (1981) 165-177.

—, *Möglichkeit und Wirklichkeit in der Kantischen und Hegelschen Logik*. (En: D. Henrich, Hrg., *Kant oder Hegel?* Klett-Cotta. Stuttgart 1983. 250-266).

—, *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milán, 1994

—, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*. Guerini. Milán 2003.

WAHL, J., *La logique de Hegel comme phenoménologie*. C.D.U. París 1965.

WALL, K., *Relation in Hegel*. Univ. Press of America. Lanham/Nueva York/Londres 1983.

WALLACE, W., *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy*. Russell and Russell (Oxford 1894) Nueva York 1968.

WERNER, J., *Darstellung als Kritik. Hegels Frage nach dem Anfang der Wissenschaft*. Bouvier. Bonn 1986.

WHITE, A., *A Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysiks*. Ohio University Press. Ohio 1983.

WESTPHAL, M., *Hegel's theory of the concept*. (En: Steinkraus 1980, 103-119)

WIELAND, W., *Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik*. (En: H. Fahrenbach, Hrg., *Wirklichkeit und Reflexion*. Neske. Pfullingen 1982. 395-412).

WILD, R., *Gott erkennen: „Methode" und „Begriff" in G. W. F. Hegels „Wissenschaft der Logik" und „Philosophie der Religion"*. Turnshare. Londres 2005.

WLADIKA, M., *Kant in Hegels „Wissenschaft der Logik"*. Peter Lang. Berlín 1995.

WOHLFRART, G., *Die absolute Idee als begreifen des Anschauen. Bemerkungen zu Hegels Begriff der spekulativen Idee*. PERSPECTIVEN DER PHILOSOPHIE. 7 (1981) 317-338.

WOLANDT, G., *Idealismus und Faktizität*. De Gruyter. Berlín 1971.

WOLFF, M., *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Han. Königstein. 1981.

ZIEMKE, A., *System und Subjekt: Biosystemforschung und radikaler Konstruktivismus im Lichte der Hegelschen Logik*. Vieweg. Braunschweig 1992.

Wissenschaft der Logik.

Von

D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel,

Professor und Rector am Königl. Bayerischen Gymnasium zu Nürnberg.

Erster Band.

Die objective Logik.

Nürnberg,
bey Johann Leonhard Schrag.
1812.

Ciencia
de la
lógica

Por el

Doctor Ge. Wilh. Friedr. Hegel

Catedrático y Rector del Real Gymnasium Bávaro
de Nuremberg

Primer volumen

La
lógica objetiva

Nuremberg,
Johann Leonhard Schrag
1812

Ciencia de la lógica

VOL. I

LA LÓGICA OBJETIVA

Libro primero

EL SER

(1812)

La reforma plena que el modo filosófico de pensar ha experimentado entre nosotros desde hace unos veinticinco años y la más alta perspectiva que la autoconciencia del espíritu ha alcanzado sobre sí en este período de tiempo han tenido hasta ahora poca influencia en la configuración de la lógica.

Lo que antes de este espacio de tiempo se llamaba metafísica ha sido, por así decirlo, extirpado de raíz, desapareciendo de la lista de las ciencias. Dónde cabe escuchar las voces de la ontología de antaño, de la psicología racional, de la cosmología o incluso de la teología natural de otrora, o dónde les está siquiera permitido hacerse escuchar aún? ¿Dónde podrían despertar todavía interés investigaciones dedicadas, por ejemplo, a la inmaterialidad del alma o a las causas mecánicas y finales? Hasta las pruebas de la existencia de Dios, antes de curso corriente, son ahora aducidas sólo de un modo histórico o en favor de la edificación y elevación del ánimo. Es un hecho que el interés por el contenido de la antigua metafísica, por su forma, o por ámbas cosas a la vez, se ha perdido. Si digno de nota es que a un pueblo le llegue a ser inservible, por ejemplo, la ciencia de su derecho político, así como sus convicciones, sus costumbres y virtudes éticas, al menos igua digno de nota es que un pueblo pierda su metafísica, que el espíritu, que se ocupaba con su propia esencia pura, no tenga ya ninguna existencia efectiva en el mismo.

La doctrina exotérica de la filosofía kantiana: que al entendimiento no le está permitido sobrevolar la experiencia, pues de lo contrario se tornaría la facultad de conocer en razón teorética, incapaz de por sí de incubar otra cosa que elucubraciones mentales, ha servido para justificar desde el lado científico la renuncia al pensar especulativo. En apoyo de esta doctrina popular acudió el griterío de la moderna pedagogía, la miseria de estos tiempos, que dirige su mirada al estado inmediato de menesterosidad, de modo que, así como para el conocimiento sería la experiencia lo primordial, así también para conducirse con habilidad en la vida pública y en la privada sería incluso nociva la intelección teorética, pues en general lo esencial, lo único provechoso, serían el ejercicio y la educación práctica. - Al trabajar así codo con codo la ciencia y el común entendimiento humano por llevar a cabo el hundimiento de la metafísica, parecía que iba a darse el singular espectáculo de ver a un pueblo culto desprovisto de metafísica: algo así como un templo por demás ricamente adornado, | pero [6]
sin sagrario.– La teología, custodia en tiempos pasados de los misterios espe-

culativos y de la metafísica –dependiente empero de la primera–, había abandonado a *unos y* a *otra* para darse a los sentimientos, a lo práctico en sentido popular y a lo erudito de tipo histórico. A un cambio tal responde de otra parte el hecho de que desaparecieran esos solitarios sacrificados y separados del mundo por su pueblo para que estuviera presente la contemplación de lo eterno, y cuya vida sólo está dedicada a servir, mas no en vista de alguna utilidad, sino para alcanzar la beatitud: es ésta una desaparición que, en otro orden de cosas, puede en esencia ser considerada como el mismo fenómeno que el antes mencionado.– Y así, disipadas esas tinieblas de la incolora ocupación consigo del espíritu tornado a sí, la existencia parecía haberse transformado en el claro mundo de las flores, entre las cuales, como es bien sabido, ninguna hay negra.

A la lógica no le ha ido tan mal como a la metafísica. El prejuicio de que con ella se aprendería a pensar, cosa en que antes se veía su utilidad y por ende su finalidad –algo así como si sólo por el estudio de la anatomía y de la fisiología debiera aprender uno a digerir y a moverse–, se ha perdido hace ya tiempo, de modo que el espíritu de lo práctico no pensaba darle mejor destino. A pesar de esto, y probablemente en virtud de alguna utilidad formal, se la dejó ocupar todavía un puesto entre las ciencias e incluso fue mantenida como objeto de enseñanza pública. Esta mejor suerte concierne sin embargo sólo al destino externo, pues su figura y contenido siguen siendo los mismos, al ser este último herencia de una larga tradición, aunque se haya hecho cada vez más tenue y delgado en esta transmisión; el nuevo espíritu que a la ciencia, no menos que a la realidad efectiva, se le ha abierto no ha hecho sentir todavía su impronta en la lógica. Pero querer mantener las formas de la cultura anterior cuando la forma sustancial del espíritu se ha dado otra figura es cosa, en definitiva, completamente vana; ésas son hojas marchitas que caen bajo el empuje de los nuevos brotes, ya nacidos en sus raíces.

También en lo científico está acabando ya esa actitud de no querer darse por enterado de ese cambio general. Imperceptiblemente, hasta los adversarios han llegado a familiarizarse con las otras representaciones, apropiándoselas; y aun cuando siguen haciendo melindres a las fuentes y principios de aquéllas, conduciéndose de una manera contradictoria frente a ellas, han tenido que doblegarse ante las consecuencias, sin poder zafarse de su influjo; a ese comportamiento negativo –cada vez más insignificante– no le saben dar importancia positiva y contenido sino sirviéndose, para entrar en controversia, de los nuevos modos de representación.

Por otro lado, parece haber pasado el tiempo de fermentación con el que una nueva creación comienza. En su aparición primera, una tal creación suele

comportarse con | fanática animadversión contra la difundida sistematización [7]
del principio anterior; suele también, en parte, sentir miedo a perderse en la extensión de lo particular y, en parte, asustarse también del trabajo requerido para lograr una configuración científica; al estar necesitada *de la misma*, lo primero que hace es aferrarse a un formalismo vacío. La exigencia de tratamiento y configuración del material se hace entonces tanto más urgente. Tanto en la formación de una época como en la del individuo hay un período en el que importa sobre todo la adquisición y afirmación del principio en su intensidad no desarrollada. Pero el requisito, más alto, estriba en que ese principio se convierta en ciencia.

Ahora bien, sea lo que fuere lo acontecido en otro respecto al asunto y a la forma de la ciencia, la ciencia lógica —que constituye la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa— se ha visto hasta ahora muy desatendida. En la Introducción he indicado de modo preliminar lo que entiendo más precisamente por esta ciencia y por el puesto que le es propio. Aun cuando ni siquiera un trabajo de muchos años ha podido dar a este intento una mayor perfección, es de esperar que quienes lo enjuicien con equidad tengan en cuenta la necesidad que esta ciencia tiene de volver a ser iniciada desde el principio, la naturaleza del objeto mismo y la carencia de trabajos preparatorios que hubieran podido ser utilizados. El punto de vista esencial estriba en que hay en general que habérselas con un concepto nuevo de lo que sea el tratamiento científico. Si la filosofía debe ser ciencia no puede tomar prestado al efecto su método, según he recordado ya en otro lugar, de una ciencia subordinada, como es la matemática, ni tampoco darse por satisfecha con aseveraciones categóricas de la intuición interna o servirse de una argumentación raciocinante fundada en la reflexión externa. Aquí sólo puede tratarse de la naturaleza del contenido, la cual se mueve en el conocimiento científico, en cuanto que, al mismo tiempo, es esa reflexión propia del contenido la primera en poner y engendrar la determinación misma de éste.

El entendimiento determina y mantiene firmes las determinaciones; la razón es negativa y dialéctica, por disolver en nada las determinaciones del entendimiento; es positiva, por engendrar lo universal y *subsumir bajo él* lo particular. Igual que suele ser tomado el entendimiento por algo separado de la razón en general, de la misma manera suele ser tomada la razón dialéctica por algo separado de la razón positiva. Pero en su verdad es la razón espíritu, que es más alto que ambos, *que es* razón que entiende o entendimiento que razona. El espíritu es lo negativo, aquello que constituye la cualidad tanto de la razón dialéctica como del entendimiento: niega lo simple,

y pone así la diferencia determinada del entendimiento; pero en la *misma* medida la disuelve y es, así, dialéctico. Pero no se detiene en la nada de este
[8] resultado, sino que es | allí, justamente de este modo, positivo, restableciendo así, por ende, lo simple primero, pero como universal; no es que venga a subsumirse bajo éste un particular dado, sino que el particular se ha codeterminado ya en aquel determinar y en su disolución. Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinidad y en ésta su igualdad consigo, siendo con ello el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocer, y a la vez el alma inmanente del contenido mismo.– Afirmo que sólo sobre este camino, que se construye a sí mismo, es capaz la filosofía de ser ciencia objetiva, demostrada.- Así es como, en la Fenomenología del Espíritu, he intentado exponer la conciencia. La conciencia es el espíritu en cuanto *objeto* concreto; pero *su* movimiento progresivo descansa únicamente –como ocurre con el desarrollo de toda vida, natural y espiritual– en la naturaleza de las esencialidades puras, que constituyen el contenido de la lógica. La conciencia, en cuanto espíritu que aparece y que se libera en su camino de su carácter inmediato y compacto, viene a ser saber puro, que *tiene* por objeto aquellas esencialidades puras mismas, tal como en y para sí son. Ellas son los pensamientos puros, el espíritu que piensa su propia esencia. El automovimiento de esos pensamientos es su vida espiritual, y es aquello por lo cual se constituye la ciencia y de lo cual es ella exposición.

Con ello queda aquí indicada la relación de la ciencia que denomino Fenomenología del espíritu con la Lógica.- En lo concerniente a la relación exterior, la primera parte del Sistema de la ciencia (*Bamberga y Wurzburgo; imp. por Goebhard 1807*), que contiene la fenomenología, estaba destinada a ser seguida por una segunda parte que debía contener la Lógica y las dos ciencias reales de la filosofía: la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu, con lo que se habría concluido el Sistema de la ciencia. Pero la necesaria extensión que la Lógica tenía que ganar para sí me ha inducido a sacarla a la luz por separado; constituye así, dentro de un plan ampliado, lo primero que sigue a la Fenomenología del espíritu. Posteriormente haré seguir la elaboración de las dos ciencias reales de la filosofía, ya mencionadas.- Este primer volumen, empero, contiene como libro primero la Doctrina del ser; el segundo libro, la Doctrina de la esencia, como segunda parte del primer volumen, *está ya en prensa*, mientras que el segundo volumen contendrá la Lógica subjetiva o Doctrina del concepto.

Nuremberg, 22 de marzo de 1812.

TABLA DEL CONTENIDO

[Se añade entre corchetes la paginación del volumen 11 de la edición académica]

Capítulo tercero

Capítulo tercero

En ninguna ciencia se siente más fuertemente que en la ciencia de la lógica la necesidad de hacer el inicio por la Cosa misma, sin reflexiones preliminares. En toda otra ciencia se diferencian entre sí el objeto por ella tratado y el método científico, así como tampoco constituye el contenido un inicio absoluto, sino que está en dependencia de otros conceptos y en el contexto de otras materias circundantes. Por eso se les concede a estas ciencias que hablen de manera programática tanto de su suelo, y del contexto de éste, como del método seguido, que apliquen sin más las formas de definiciones y similares, presupuestas por ellas como algo notorio y aceptado, y que se sirvan del habitual modo raciocinante para asentar sus conceptos universales y determinaciones fundamentales.

La lógica no puede presuponer en cambio ninguna de estas formas de la reflexión o reglas y leyes del pensar, pues ellas constituyen una parte de su contenido, y tienen primero que ser fundamentadas en el interior. También el concepto mismo de ciencia en general, y no sólo el del método científico, pertenece al contenido de la lógica y constituye, a decir verdad, su resultado último; por consiguiente, lo que ella sea no es cosa que ella pueda decir de antemano, sino que sólo su entero tratamiento da a luz este saber de ella misma como su punto final, y como acabamiento suyo. Igualmente su objeto, el pensar o, de un modo más determinado, el pensar concipiente, es tratado esencialmente dentro de ella; el concepto del mismo se engendra en el curso de ésta, *y por consiguiente* no puede ser ofrecido de antemano. Por consiguiente, lo que en esta introducción es ofrecido de antemano no tiene como fin fundamentar de alguna manera el concepto de la lógica o justificar de antemano científicamente el contenido y el método de ésta, sino hacer más accesible a la representación, por medio de algunas aclaraciones y reflexiones, en sentido raciocinante y de tipo histórico, el punto de vista desde el cual considerar esta ciencia.

Cuando se acepta que la lógica es la ciencia del pensar en general, se entiende con ello que este pensar constituye la mera forma de un conocimiento, que la lógica abstrae de todo contenido, y que el llamado segundo elemento constitutivo de un conocimiento, la materia, tiene que ser dado desde otra parte; y que, por ende, al ser esa materia cosa total y enteramente independiente de la lógica, ésta no puede sino dar una indicación de las condiciones formales del conocimiento de verdad, | sin poder empero contener real [16] verdad ni ser siquiera camino hacia la verdad real, porque precisamente lo esencial de la verdad, el contenido, se halla fuera de ella.

Para empezar, ya es desatino decir que la lógica abstraiga de todo contenido y se limite a enseñar las reglas del pensar, sin poder comprometerse con lo pensado ni atender a la disposición de éste. Pues como el pensar y las reglas del pensar deben ser el objeto de la lógica, ésta tiene ya inmediatamente en ellos su contenido peculiar, y en ellos también aquel segundo elemento constitutivo del conocimiento: una materia, de cuya disposición se ocupa.

Sólo que en segundo lugar, y en general, las representaciones en las que hasta ahora descansaba el concepto de la lógica han caído ya en parte, y en parte es hora ya de que acaben por desaparecer y de que el puesto de esta ciencia sea captado de un modo más elevado, ganando así la lógica una configuración completamente distinta.

El concepto habido hasta ahora de la lógica descansa en la separación, presupuesta de una vez por todas en la conciencia habitual, entre el contenido del conocimiento y la forma de éste, o sea, entre la verdad y la certeza. *Primero* se presupone que la estofa del conocer está presente en y para sí como un mundo ya listo fuera del pensar, que este último es de por sí vacío y externamente se agrega como una forma a esa materia, llenándose de ella, y que es entonces cuando por vez primera gana allí un contenido y deviene conocer real.

Estas dos partes constituyentes (pues deben tener la relación de partes constituyentes, estando el conocer compuesto por ellas de un modo mecánico o a lo sumo químico) tendrían además entre sí esta ordenación jerárquica: el Objeto estaría de por sí listo y acabado, y por lo que hace a su realidad efectiva podría prescindir perfectamente del pensar; éste, en cambio, sería algo deficiente que sólo se completaría con una estofa y que, a decir verdad, tendría que ajustarse a su materia como una blanda forma indeterminada. Verdad es la concordancia del pensar con el objeto; y para producir esta concordancia —pues ella no está presente en y para sí—, el pensar, se dice, debe ajustarse al objeto y acomodarse a él.

En tercer lugar, al no dejar la diversidad entre materia y forma, objeto y pensar en esa nebulosa indeterminidad, al tomarla en cambio de un modo más determinado, se ve que cada uno de ellos es entonces una esfera separada de la otra. Por consiguiente, en el hecho de recibir y dar forma a la estofa no va el pensar más allá de sí mismo; ese recibir la estofa y ese acomodarse a ella sigue siendo una modificación de sí mismo, sin convertirse por ello en su otro; el determinar autoconsciente no pertenece más que al pensar; así pues, en su referencia al objeto, no sale de sí, no va hacia el objeto; éste sigue siendo sin más, en cuanto cosa en sí, algo más allá del pensar.

[17] | Estos modos de ver la relación que sujeto y Objeto guardan entre sí expresan las determinaciones que constituyen la naturaleza de nuestra con-

ciencia habitual, tal como aparece; pero estos prejuicios, transmitidos a la razón como si en ella tuviera lugar una relación de la misma índole, como si esta relación tuviera verdad en y para sí, constituyen entonces los errores cuya refutación, llevada a cabo por todas las partes del universo espiritual y natural, es la filosofía, o mejor: son los errores que, por obstruir el acceso a la filosofía, tienen que ser apartados con anterioridad a ésta.

La vieja metafísica tenía, a este respecto, un concepto más alto del pensar que el que se ha hecho corriente y usual en la época moderna. Aquélla partía en efecto de la base de que lo conocido por el pensar en y de las cosas era lo único de veras verdadero en ellas; por ende, no en su inmediatez, sino elevadas primero a la forma del pensar: o sea, como cosas pensadas. Esa metafísica mantenía de ese modo que el pensar y las determinaciones del pensar no eran algo extraño a los objetos sino más bien la esencia de éstos, o sea que las cosas y el hecho de pensarlas (al igual que también nuestra lengua expresa una afinidad entre ambos) concordaban en y para sí, que el pensar en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza de verdad de las cosas eran uno y el mismo contenido.

Pero *desde que* el común entendimiento humano se apoderó de la filosofía ha hecho prevalecer su manera de ver, según la cual descansaría la verdad en la realidad sensible, sin ser los pensamientos más que pensamientos, en el sentido de que sólo la percepción sensible les daría enjundia y realidad y de que, en la medida en que la razón siguiera siendo en y para sí, no engendraría sino elucubraciones mentales. En ese acto de renuncia de la razón a sí misma se ha llegado a perder el concepto de la verdad; la razón se ha restringido al solo conocimiento de la verdad subjetiva, de solamente lo que aparece o sea, a conocer solamente algo a lo que la naturaleza de la Cosa misma no corresponde; el saber ha recaído en opinión.

Sólo que este giro tomado por el conocer, y que aparece como pérdida y retroceso, tiene como fundamento algo más profundo, algo sobre lo cual descansa en general la elevación de la razón al espíritu, más alto, de la filosofía moderna. Hay que buscar en efecto el fundamento de aquella representación, generalizada hoy, en la comprensión del necesario antagonismo de las determinaciones del entendimiento consigo mismas.– La reflexión va más allá de lo concreto inmediato y, determinándolo, lo disgrega. Pero, en la misma medida, la reflexión tiene que ir más allá de esas sus determinaciones disgregadoras y hacer, por lo pronto, que éstas entren en referencia. Sobre la base de esta referencialidad sale a escena el antagonismo de las determinaciones. Esta referencialidad de la reflexión es propia de la razón; la elevación sobre aquellas determinaciones, que consigue llegar a la comprensión de su antagonismo, es el gran paso negativo hacia el verdadero concepto | de razón. Pero la compren- [18]

sión, al quedarse corta, cae en el malentendido de creer que es la razón misma la que incurre en contradicción consigo; esa comprensión no reconoce que la contradicción es justamente el acto por el cual se eleva la razón por encima de las limitaciones del entendimiento, y por la cual se disuelven esas limitaciones. En vez de dar a partir de aquí el último paso hacia lo alto, el conocimiento, dado lo insatisfactorio de las determinaciones del entendimiento, ha vuelto a huir a la *efectiva realidad* sensible, pretendiendo tener en ésta algo sólido y acorde. Pero en la medida en que, por otra parte, este conocimiento se sabe limitado a lo aparente, admite desde luego su carácter insatisfactorio, sólo que al mismo tiempo presupone que si, ciertamente, no conoce las cosas en sí, en cambio sí que conocería correctamente en el interior de la esfera de la aparición [del fenómeno]; como si sólo la especie de los objetos *conocidos* fuera diversa, y una de estas especies –las apariciones– cayera en el conocimiento, y la otra en cambio –las cosas en sí– no. Igual que si a un hombre se le atribuyese una correcta [capacidad de] intelección con el añadido de que, sin embargo, no sería capaz de inteligir nada verdadero, sino sólo lo no verdadero. Si absurdo es esto último, igual de absurdo sería un conocimiento verdadero que no conociera al objeto tal como él es en sí.

La crítica de las formas del entendimiento ha tenido el resultado mencionado de que esas formas no tengan ninguna aplicación a las cosas en sí.– Esto no puede tener más sentido que el de que estas formas son, en ellas mismas, algo no verdadero. Sólo que, al ser tenidas como válidas para la razón subjetiva y para la experiencia, se ve que la crítica no efectúa ninguna alteración en ellas, sino que las deja valer para el sujeto con la misma figura con que antes valían para el Objeto. Si son insuficientes para la cosa en sí, menos aún se vería precisado el entendimiento, al que ellas deben pertenecer, a considerarlas satisfactorias y a querer encima contentarse con ellas. Si no pueden ser determinaciones de la cosa en sí, menos aún pueden ser determinaciones del entendimiento, al cual debiera concedérsele por lo menos la dignidad de cosa en sí. En el mismo antagonismo están las determinaciones de lo finito y lo infinito, ya vengan aplicadas al espacio y al tiempo, al mundo, o sean determinaciones interiores al espíritu; así, igual de bien dan negro y blanco un color gris si están entremezclados en una pared que si lo están aún en la paleta; si nuestra representación del mundo se disuelve en cuanto se le transfieren las determinaciones de lo infinito y lo finito, más aún será entonces el espíritu mismo, que contiene dentro de sí a ambas, algo contradictorio dentro de sí mismo y que se disuelve.– No es la disposición de la estofa o del objeto al que fueran aplicadas las determinaciones, o en el que ellas
[19] se encontraran, lo que | podría constituir una diferencia, pues el objeto tiene la contradicción en él únicamente por esas determinaciones, y según ellas.

Aquella crítica se ha limitado pues a alejar de la cosa las formas del pensar objetivo, pero las ha dejado en el sujeto tal como las había encontrado primeramente. De esta manera, en efecto, la crítica no ha considerado estas formas en y para sí mismas, según su contenido propio, sino que las ha tomado directamente, y de un modo programático, de la lógica subjetiva; de modo que no se hacía cuestión de una derivación de éstas en ellas mismas o de una derivación de las formas subjetivamente lógicas, y menos aún de su consideración dialéctica.

El idealismo trascendental llevado a cabo de manera más consecuente ha reconocido la nulidad del fantasma de la cosa-en-sí, de esa sombra abstracta separada de todo contenido que la filosofía crítica había dejado aún como resto, y se ha propuesto como fin la cabal destrucción de tal sombra. Igualmente puso esta filosofía el inicio en el dejar que la razón expusiera sus determinaciones a partir de sí misma. Pero la índole subjetiva de este intento impidió su culminación. Después, junto con esta actitud ha sido abandonado también aquel inicio y el cultivo de la ciencia pura.

Lo que comúnmente se *concibe* bajo el nombre de lógica es considerado empero como algo sin referencia alguna a un significado metafísico. En el estado en que aún se encuentra esta ciencia no tiene desde luego ese tipo de contenido que, en la conciencia habitual, vale como realidad y como Cosa de verdad. Pero no es ésta la razón de que ella sea una ciencia formal, desprovista de una verdad rica en contenido. No es desde luego en esa estofa, que en ella se echa de menos, y a cuya falta se suele atribuir su carácter insatisfactorio, donde hay que buscar el territorio de la verdad. La falta de enjundia de las formas lógicas se halla más bien únicamente en el modo de considerarlas y tratarlas. En cuanto que éstas, *en efecto*, caen unas fuera de otras como determinaciones fijas, en vez de ser mantenidas de consuno en unidad orgánica, no son sino formas muertas en las que no vive ya el espíritu, que *constituía* la concreta unidad viviente. Pero por eso mismo están desprovistas de contenido sólido, de una materia en sí misma enjundiosa. El contenido que se echa en falta en las formas lógicas no es *en efecto* otra cosa que un basamento firme y una concreción *de las* determinaciones abstractas; y una tal esencia sustancial suele ser buscada fuera de ellas. Pero la razón misma es lo sustancial o real que, dentro de sí, mantiene juntas a todas las determinaciones abstractas y es la unidad sólida, absolutamente-concreta de éstas. Así pues, no había necesidad de buscar lejos eso que suele ser denominado materia; cuando se dice que la lógica carece de enjundia, la culpa no la tiene su objeto, sino únicamente el modo en que éste viene captado.

| Este *punto de vista me* lleva más cerca del *modo de ver* según el cual [20
estimo que hay que considerar la lógica, a saber: en qué grado se distinga éste

del modo en que hasta ahora ha sido tratada esta ciencia, *conduciéndome así al* único puesto verdadero en que ha de estar para siempre colocada en el futuro.

En la Fenomenología del espíritu (*Bamb[erga] y Wurz[burgo] 1807*) he presentado la exposición de la conciencia en su movimiento progresivo: desde la primera, inmediata oposición entre ella y el objeto, hasta el saber absoluto. Ese camino pasa a través de todas las formas de relación de la conciencia con el Objeto, y tiene por resultado el concepto de la ciencia. Este concepto no está necesitado, pues, aquí de justificación alguna (aparte de que él brota en el interior de la lógica misma), ni es susceptible de otra justificación que la de su producción por la conciencia, y la disolución en él, como en la verdad, de todas las figuras de aquélla.– Una fundamentación o aclaración raciocinantes del concepto de la ciencia puede lograr a lo sumo que éste sea llevado a la representación, y que lo conseguido sea un tener noticia de ello de una manera histórica; pero una definición de la ciencia, o más precisamente de la lógica, tiene su prueba únicamente en esa necesidad de su propio brotar. La definición que una ciencia cualquiera erija como inicio absoluto no puede contener otra cosa que la expresión determinada y conforme a reglas de lo representado, de manera convenida y notoria, como objeto y fin de la ciencia. Que ello sea representado precisamente así es una aseveración histórica, en vista de la cual cabe invocar únicamente tal y cual cosa ya reconocida o que, propiamente hablando, cabe aducir sólo si buenamente se quiere dejar que tal y cual cosa pasen por ser algo reconocido. Incesantemente aportan uno allá, y otro acullá, un caso y una instancia según los cuales habría que entender en esta o aquella expresión algo más, o distinto, con lo que encima habrá que dar acogida en su definición a una determinación más precisa o más general, y enderezar también en función de ello a la ciencia.– Además, qué tenga que venir incluido o excluido, hasta qué límite y con qué amplitud, todo eso depende aquí de una argumentación raciocinante; pero a ésta le están abiertas las más variopintas y diversificadas estimaciones, sobre las cuales, al remate, sólo la arbitrariedad puede establecer como conclusión una determinación firme. Y es que con este proceder de iniciar la ciencia por su definición *no cabe siquiera* traer a colación el que vaya a mostrarse la necesidad de su objeto y, por ende, de ella misma.

Así pues, el concepto de ciencia pura y la deducción de éste no vienen *aquí* presupuestos sino en la medida en que la fenomenología del espíritu no es otra cosa que la deducción de tal concepto. El saber absoluto es la verdad de
[21] todos los modos de | conciencia porque, tal como sacó a la luz el curso de ésta, sólo en el saber absoluto se ha disuelto perfectamente la separación entre el

objeto y la certeza de sí mismo, viniendo a ser la verdad igual a esta certeza, así como esta certeza igual a la verdad.

De este modo, la ciencia pura presupone la liberación de la oposición de la conciencia. La ciencia contiene al pensamiento en la medida en que él es, precisamente de la misma manera, la Cosa en sí misma, o bien contiene a la Cosa en sí misma en la medida en que ella es, precisamente de la misma manera, el pensamiento puro. *O bien, el concepto de* la ciencia *es: que* la verdad sea la pura autoconciencia y tenga la figura del sí mismo, que lo que es en sí es el concepto, *y* el concepto lo que es en sí.

Este pensar objetivo es, pues, el contenido de la ciencia pura. Por consiguiente, ésta es tan escasamente formal y prescinde tan escasamente de la materia propia de un conocimiento realmente efectivo y verdadero que su contenido es, más bien, lo único verdadero absoluto o, si se quisiera servir uno aún de la palabra materia, es la materia de verdad: una materia empero que no es algo exterior a la forma, ya que esta materia es más bien el pensamiento puro, y con ello la forma absoluta misma. Según esto, la lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad *misma*, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.

Anaxágoras viene alabado por haber sido el primero en formular el pensamiento de que el Nous, el pensamiento, es el principio del mundo, y de que hay que determinar la esencia del mundo como pensamiento. Con esto ha echado el fundamento de un modo intelectual de ver el *mundo*, modo cuya pura figura tiene que ser la lógica. Ésta no tiene que ver con un pensar sobre algo que de por sí, fuera del pensar, yaciera como fundamento, ni con formas que debieran entregar meras notas de la verdad, sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensar son la verdad suprema misma.

Mas para aceptar esto, al menos en la representación, hay que dejar a un lado la opinión de que la verdad tenga que ser algo palpable. *Hay que abandonar también*, por ejemplo, *la extraña manera de captar* las ideas platónicas, que están en el pensar de Dios, a saber: como si fueran cosas existentes, pero en otro mundo o región, fuera de la cual se encontraría el mundo de la realidad efectiva con una sustancialidad real diversa de aquellas ideas, pero teniendo tal sustancialidad sola y primeramente en virtud de esa diversidad. La idea platónica no es otra cosa que lo universal o, de un modo más determinado, el concepto del objeto; solamente en su concepto | tiene algo realidad efectiva; en la [22]

medida en que algo es distinto de su concepto deja de ser efectivamente real, y es una nadería; el lado de la palpabilidad y del sensible ser fuera de sí pertenece a ese lado de nada.– Pero, del otro lado, pueden ser invocadas las representaciones propias de la lógica habitual; en efecto, se acepta p.e. que las definiciones no contienen determinaciones que caigan solamente en el sujeto cognoscente, sino determinaciones del objeto, que constituyen la más esencial y propia naturaleza de éste. O bien, cuando partiendo de determinaciones dadas se infieren otras, se viene a aceptar que lo inferido no es algo exterior y ajeno al objeto, sino que ello le conviene más bien *esencialmente* a éste: que a este pensar le corresponde el ser.– La base general del uso de las formas del concepto, juicio, silogismo, definición, división, etc. es que éstas no son meramente formas del pensar autoconsciente, sino también del entendimiento objetual.– Pensar es una expresión que atribuye preferentemente a la conciencia la determinación contenida en esa expresión. Pero en la medida en que se dice que hay entendimiento, que hay razón en el mundo objetual, que el espíritu y la naturaleza tienen leyes según las cuales se hacen la vida y los cambios de ambos, se concede de este modo que las determinaciones del pensar tienen, precisamente en la misma medida, valor y existencia objetivos.

Es verdad que la filosofía crítica convirtió ya a la metafísica en lógica pero, como *ya* antes ha sido recordado, dio *al mismo tiempo* por miedo al Objeto, como el idealismo posterior, una significación esencialmente subjetiva a las determinaciones lógicas, en virtud de la cual éstas quedaron *precisamente* sujetas al Objeto del que huían, *dejándose* como resto, *como* un más allá, una cosa-en-sí, un choque inicial infinito. Pero la liberación de la oposición propia de la conciencia, que la ciencia tiene que poder presuponer, eleva *esas determinaciones* por encima de ese nivel medroso e inacabado, y exige que las *formas del pensar* sean consideradas tal como ellas, sin una tal limitación y respecto, son en y para sí: lo lógico, lo puramente racional.

Por lo demás, Kant alaba la fortuna de la lógica, o sea del agregado de determinaciones y proposiciones que en sentido habitual es llamado lógica, por el hecho de que haya llegado por su parte, antes que otras ciencias, a tan temprano acabamiento, sin haber retrocedido un paso desde Aristóteles, aunque sin dar tampoco ninguno hacia adelante, pareciendo tener en razón de esto último todo el aspecto de estar clausa y acabada.- Pero lo que se sigue de que la lógica no haya sufrido ningún cambio desde Aristóteles –pues, de hecho, los cambios no han consistido *apenas* sino en supresiones– es más bien que ella precisa, con mayor razón, de un trabajo de refundición total, pues un progresivo trabajo bimilenario del espíritu tiene que haberle proporcionado a éste una

conciencia más alta de su pensar y de su esencialidad pura | en sí mismo. La comparación de las figuras a las que, en cada especie de conciencia real e ideal, se ha elevado el espíritu del mundo y el espíritu de la ciencia con la figura en la que se encuentra la lógica, que es la conciencia de aquél sobre su esencia pura, muestra una diferencia demasiado grande como para que no se imponga enseguida a la consideración más superficial que esta última conciencia no es en ningún caso adecuada a las elevaciones primeras, sino indigna de ellas. [23]

De hecho, hace ya largo tiempo que se siente la necesidad de cambio en la configuración de la lógica. Cabe decir que ésta, en la forma y contenido en que se expone en los manuales, ha caído en desprecio. Si aún se echa mano de ella es más por el sentimiento de que no se puede prescindir en general de una lógica y por el hábito, todavía existente, de apelar tradicionalmente a su importancia, que por la convicción de que ese habitual contenido y la ocupación con esas formas vacías tengan valor y provecho.

Las ampliaciones que durante una temporada le fueron dadas a base de material psicológico, pedagógico e incluso fisiológico han sido posteriormente reconocidas, por lo general, como deformaciones. En y para sí, gran parte de esas observaciones, de esas leyes y reglas psicológicas, pedagógicas y fisiológicas, ya se den en la lógica o en donde sea, tiene que aparecer como cosa sobremanera huera y trivial. Todas esas reglas de que, por ejemplo, hay que ponderar y poner a prueba lo leído en los libros o recibido oralmente, o de que, cuando no se tiene *buena* vista, hay que prestar ayuda a los ojos poniéndose gafas –reglas facilitadas por los manuales dentro de la llamada lógica aplicada, y además seriamente, mediante división en parágrafos, con el fin de acceder a la verdad– tienen que resultarle superfluas a cualquiera, salvo, a lo sumo, al escritor o profesor que se halle en el apuro de extender como sea el contenido de la lógica, de otro modo muerto y demasiado breve*.

Por lo que hace a *este* contenido *mismo*, ya se ha indicado antes la razón de que sea algo tan carente de espíritu. Las determinaciones de ese contenido tienen valor, incólumes, en su compacta solidez, y se las junta unas con otras estableciendo tan sólo una referencia exterior. Como en los juicios y silogismos se reducen las operaciones sobre todo a lo cuantitativo de las determinaciones, y se fundan sobre ello, | queda todo basado en una diferencia exterior, [24]

Una flamante y recién aparecida elaboración de esta ciencia, el «Sistema de la lógica de Fries», retorna a los basamentos antropológicos. La irrelevancia en y para sí tanto de la representación u opinión en que se basa esta obra como de su ejecución me dispensa del esfuerzo de tomar en ningún tipo de consideración esa aparición carente de significado.

en la mera comparación. viniendo a ser éste un proceder plenamente analítico y un cálculo carente de concepto. La derivación de las llamadas reglas y leyes, especialmente de la silogística, no es mucho mejor que la manipulación de varitas de desigual longitud, seleccionadas y enlazadas según su magnitud, o que eso a lo que juegan los niños: partiendo de cromos troceados en formas variadas, buscar los fragmentos que casen bien.- Con justicia se ha igualado por ello este pensar al calcular, y el calcular a su vez a este pensar. En la aritmética se toman los números como algo carente de concepto que, aparte de su igualdad o desigualdad, es decir aparte de su relación enteramente exterior, no tiene significado alguno: aquello que ni en él mismo ni en su referencia es un pensamiento. Cuando de manera mecánica se echa la cuenta de que tres cuartos por dos tercios son un medio, esa operación contiene más o menos tanto o tan poco pensamiento como cuando se calcula si en una figura puede darse tal o cual tipo de silogismo.

Además, puesto que la lógica *tiene que recibir al* espíritu [y ser por él fecundada] *en el muerto* contenido *de ella*, su m é t o d o ha de ser tal que sólo por él sea capaz de ser ciencia pura. En el estado en que se encuentra, apenas cabe reconocer un atisbo de método científico. Tiene más o menos la forma de una ciencia empírica. Dentro de lo que cabe, las ciencias empíricas han encontrado, para lo que ellas deben ser, su método peculiar de definir y clasificar su materia. También la matemática pura tiene su método, adecuado para sus objetos abstractos y para la determinación cuantitativa, la única en que los considera. Sobre ese método y, en general, sobre el lugar subordinado de la cientificidad que pueda caber en la matemática, he dicho ya lo esencial en el prólogo de la Fenomenología del espíritu, pero también dentro de la lógica misma será ello considerado con más precisión. Spinoza, Wolff y otros se han dejado seducir [por el deseo] de aplicarlo igualmente a la filosofía y de convertir el curso exterior de la cantidad carente de concepto en curso del concepto, cosa en y para sí contradictoria. Hasta ahora, la filosofía no *ha* encontrado aún su método; contemplaba con envidia el edificio sistemático de la matemática y, como se ha dicho, le tomó prestado el método, o se apoyó en el de ciencias que no son sino mezclas de materiales dados, proposiciones empíricas y pensamientos, o bien se las arregló desechando toscamente todo método. *Las precisiones sobre* lo que pueda ser el único método de verdad de la ciencia filosófica caen dentro del tratamiento de la lógica misma; pues el método es la conciencia de la forma del automovimiento interno *de la lógica*. En la Fenomenología del espíritu he ofrecido un ejemplo de este método en un objeto más concreto,
[25] la conciencia. Hay | aquí figuras de la conciencia, de las que cada una, en su realización, se disuelve al mismo tiempo a sí misma, tiene su propia negación

por resultado suyo y, con ello, ha pasado a una figura más alta. Lo único preciso para ganar el curso progresivo de la ciencia es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es precisamente en la misma medida positivo, o sea que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino, esencialmente, en la sola negación de su contenido particular, o que una tal *negación no* es toda ella negación, sino la negación de la Cosa determinada, que se disuelve, con lo que es negación determinada; que, por tanto, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo que él resulta: cosa que es propiamente una tautología, pues de otro modo sería un inmediato y no un resultado. En cuanto que lo resultante: la negación, es negación determinada, ésta tiene un contenido. Ella es un nuevo concepto, pero más alto y más rico que el precedente, pues se ha hecho más rico por la negación de éste, o sea por estarle contrapuesto; lo contiene pues, pero también contiene algo más que él, y es la unidad de sí y de su contrapuesto.–*Ahora bien*, en este camino tiene que formarse *igualmente* el sistema de los conceptos y, en un curso incesante, puro, sin inmiscusión de nada externo, darse a sí mismo acabamiento.

Yo *reconozco* que el método seguido por mí en este sistema de lógica –o, más bien, que este sistema sigue en él mismo– es susceptible aún de muchos perfeccionamientos; pero sé al mismo tiempo que es el único método de verdad. *Y* esto se *ve fácilmente* por el hecho de que él no *es* en nada diferente a su objeto y contenido; pues es el contenido dentro de sí *mismo*, la dialéctica que él en sí tiene, lo que lo mueve hacia delante. Está claro que no podrá tener validez científica ninguna exposición que no siga el curso de este método ni se acompase a su ritmo simple, pues en ello consiste el curso de la Cosa misma.

En conformidad con este método, recuerdo que las divisiones y epígrafes de libros, secciones y capítulos *que vienen a darse* en *el siguiente tratado de la lógica misma*, así como también las *indicaciones* a ellos ligadas, están hechos con el fin de lograr una visión provisional de conjunto y son, propiamente, sólo de valor histórico. No pertenecen al contenido y cuerpo de la ciencia *misma*, sino que son clasificaciones de la reflexión externa, que ha recorrido ya el todo de la argumentación e indica por consiguiente de antemano la secuencia de los momentos de ese todo, antes de que ellos se originen por medio de la Cosa misma.

Tampoco en las otras ciencias son cosa distinta tales determinaciones previas y divisiones: *allí no se da a significar sino el mero aserto*; incluso en la Lógica, por ejemplo: «la Lógica tiene dos partes principales, la Doctrina de los elementos y la Metodología»; después, y bajo la Doctrina de los elementos, se encuentra sin más el epígrafe: «Leyes del pensar»; después: «Primer

[26] capítulo: De los | conceptos. Primera Sección: de la claridad de los conceptos», etc.– Estas determinaciones y divisiones, hechas sin deducción ni justificación de ningún tipo, constituyen *empero* el armazón y la entera cohesión de tales ciencias. Es una tal lógica *la que habla ella misma de* que los conceptos y verdades tienen que ser derivados de principios; pero cuando se trata de eso que ella llama método nadie piensa, ni de lejos, en una derivación. El orden consiste, de alguna manera, en la clasificación de lo similar, en anteponer lo más simple a lo compuesto y en otros respectos exteriores. Pero con respecto a una cohesión interna, necesaria, las determinaciones de los apartados *no están sino yuxtapuestas, como en un* registro, y la *entera* transición *consiste en* que en un momento se dice: Segundo capítulo; o bien: «ahora vamos a ocuparnos de los juicios», y así.

De igual modo, tampoco los epígrafes y divisiones que vienen a darse en este sistema tienen otra significación que la de un índice de materias. Pero lo que, además de esto, hace falta es que *esté presente* la necesidad de la cohesión y la surgencia inmanente de las diferencias, *cosa que ocurre* en el tratamiento de la Cosa misma y en la propia determinación progresiva del concepto.

Pero aquello por cuyo medio se guía el concepto mismo para avanzar es lo negativo que él tiene dentro de sí mismo; esto es lo que constituye lo dialéctico de verdad. La dialéctica, considerada *hasta ahora* como un apartado de la Lógica, y que por lo que hace a su fin y su puesto ha sido, cabe decir, enteramente malentendida, obtiene de ese modo una situación enteramente distinta.– Aun la dialéctica platónica tiene, incluso en el Parménides, y en otros lugares de manera todavía más directa, por una parte la sola intención de disolver y refutar por sí misma afirmaciones restringidas, mientras que por otra tiene en general la nada como resultado. La dialéctica *aparecía* habitualmente *como* un hacer exterior y negativo que no pertenecía a la Cosa misma, *y que* tendría su fundamento en la mera vanidad, entendida como afán subjetivo de quebrantar y disolver lo firme y verdadero, o que al menos no conduciría sino a la vanidad del objeto dialécticamente manipulado.

Más alto ha situado Kant a la dialéctica –y este aspecto constituye uno de sus más grandes méritos–, al quitarle la apariencia de arbitrariedad que según la representación habitual tenía, y al exponerla como un hacer necesario de la razón. En cuanto que su valor consistía en el arte de suscitar trampantojos y engendrar ilusiones, se presuponía sencillamente que ella jugaba a un juego falso, que toda su fuerza se basaba únicamente en el disimulo del engaño, y que sus resultados eran obtenidos mediante subrepción, sin ser más que apariencia subjetiva. Es verdad que cuando se consideran más de cerca las exposiciones dialécticas de Kant en las Antinomias de la razón pura, tal como con más

detalle les acontecerá a algunas en el curso de este *tratado*, no merecen desde luego gran alabanza; pero | la idea general que él sitúa a la base y a la que ha [27] dado *por ello* valor es el carácter objetivo de la apariencia y la necesidad de la contradicción, contradicción que pertenece a la naturaleza de las determinaciones del pensar; por lo pronto, en la medida en que estas determinaciones vienen *en efecto* aplicadas por la razón a las cosas en sí; pero lo que precisamente constituye su naturaleza es aquello que ellas son en la razón y en consideración a lo que es en sí. Este resultado, aprehendido en su lado positivo, no es sino la negatividad interna de las mismas, *o* su alma, que se mueve a sí misma, el principio de toda vitalidad natural y espiritual en general. Pero, así como viene a quedarse estancado sólo en el lado negativo de lo dialéctico, así el resultado se limita a lo consabido, a saber: que la razón es incapaz de conocer lo infinito; y puesto que lo infinito es lo racional, extraño resultado es ése de decir que la razón es incapaz de conocer lo racional.

En este carácter dialéctico, tal como viene aquí tomado, y por ende en la captación de lo contrapuesto en su unidad o de lo positivo en lo negativo, consiste lo especulativo. Éste es el aspecto más importante, pero más difícil para la facultad de pensar, falta aún de ejercicio, y todavía no libre. *Cuando ésta* se halla aún en trance de arrancarse del representar sensible concreto y del raciocinar, lo primero que tiene que hacer es ejercitarse en el pensar abstracto, mantener firmemente los conceptos en su determinidad y aprender a conocer a partir de ellos. Una exposición de la lógica enderezada a este fin tendría que atenerse en su método a las divisiones antes mencionadas y, por lo que hace al contenido más preciso *mismo*, a las determinaciones dadas para conceptos singulares, sin adentrarse en lo dialéctico. En su figura externa, sería semejante a la habitual presentación de esta ciencia, aunque por lo demás se diferenciaría *mucho* de ella en lo tocante al contenido, y podría seguir sirviendo en todo caso para ejercitar el pensar abstracto, ya que no el especulativo; un fin que la lógica popularizada a base de añadidos psicológicos y antropológicos no puede siquiera cumplir. Ella daría al espíritu la imagen de un todo metódicamente ordenado, aunque el alma del edificio que vive en lo dialéctico, el método, no apareciera él mismo allí.

Con respecto a la formación y relación del individuo para con la lógica hago notar aún, finalmente, que *ésta* aparece, igual que la gramática, según dos modos de ver o valores diversos. Para quien accede a ella y a las ciencias en general por vez primera, la lógica es cosa distinta que para quien retorna a ella a partir de estas ciencias. El que empieza a aprender la gramática encuentra en sus *determinaciones* y leyes abstracciones secas, reglas contingentes y, en general, una multitud aislada de determinaciones que se limitan a mostrar el valor y

la significación de aquello que encierra su sentido inmediato; el conocer no reconoce por lo pronto en ellas nada más que a ellas mismas. Por el contrario, solamente a aquel que se ha adueñado de un idioma y tiene al mismo tiempo
[28] noción de otros con los que compararlo | pueden *mostrársele, expresados* en la gramática de la lengua de un pueblo, el espíritu y la cultura de éste. Esas mismas reglas y formas tienen ahora un valor pleno, *rico*, viviente. *Y por último* le es posible, mediante la gramática y a través de ella, conocer la expresión del espíritu en general, la lógica. Del mismo modo, quien accede a la ciencia encuentra por lo pronto en la lógica un sistema aislado de abstracciones que, limitado a sí mismo, no se expande sobre otras nociones y ciencias. Frente a la riqueza de la representación del mundo y al contenido de las otras ciencias, que aparece como algo real, y comparada con la promesa que hace la ciencia absoluta de desvelar la esencia de esta riqueza, la naturaleza interna del espíritu y del mundo, esta ciencia tiene más bien en su figura abstracta, en la simplicidad de sus determinaciones puras, el aspecto de cumplir cualquier cosa antes que esa promesa y de estar enfrentada, falta de enjundia, a aquella riqueza. Cuando se llega por primera vez a conocimiento de la lógica, ésta restringe su significación *solamente* a ella misma; su contenido no vale sino para una ocupación aislada con las determinaciones del pensar, *al lado* de la cual constituyen las otras ocupaciones científicas un material y *contenido* propios de por sí, sobre el que lo lógico tiene *solamente* un influjo formal, y además de índole tal que se hace valer más bien de suyo, y tocante al cual puede prescindirse, llegado el caso, de la figura científica y del estudio de ésta. Las otras ciencias han rechazado por entero el método de ser, conforme a reglas, una secuencia de definiciones, axiomas, teoremas y sus pruebas, etc.; *la forma innata del pensar*, la llamada lógica natural, se hace valer en ellas de por sí y sigue sirviendo de ayuda sin conocimiento particular enderezado *a ella*. Pero la materia y contenido de estas ciencias se las han como algo plenamente *diverso* de lo lógico *y* por completo independiente de éste, y corresponden más a los sentidos, representación e interés práctico de toda especie.

Así, la lógica tiene por de pronto que aprenderse, ciertamente, como algo que se entiende e intelige bien, pero en donde se echa en falta ya desde el inicio alcance, profundidad y significación ulterior. Sólo en virtud de una más profunda noticia de las otras ciencias se eleva lo lógico para el espíritu subjetivo como algo que no es tan sólo una cosa abstractamente universal, sino como lo universal que comprehende dentro de sí la riqueza de lo particular; así tampoco la misma sentencia ética, *al ser percibida por un* adolescente que la entiende de forma enteramente correcta, posee la significación y alcance que tiene en el espíritu de un hombre con experiencia de la vida, para el cual viene

a expresarse, por tanto, toda la fuerza de lo contenido en ella. Así, lo lógico obtiene por vez primera aprecio de su valor cuando se ha convertido en resultado de la experiencia de las ciencias; a partir de ello, lo lógico se le expone al espíritu como la verdad universal; no como una noción *particular al lado de* otra materia y realidades, sino como la esencia de todo ese contenido, del tipo que sea.

| Ahora bien, aunque al inicio del estudio no esté lo lógico presente al [29] espíritu en esa consciente fuerza, no menos deja éste de recibir dentro de sí, mediante lo lógico mismo, la fuerza que lo conduce a toda verdad. El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las esencialidades simples, liberadas de toda compacidad sensible. El estudio de esta ciencia, la permanencia y el trabajo en este reino de sombras constituye la formación y disciplina absolutas de la conciencia. Allí emprende ésta un quehacer alejado de fines sensibles, de sentimientos, del mundo de la representación, el cual es cosa de mera opinión. Considerado según su aspecto negativo, este quehacer consiste en mantener alejado tanto el carácter contingente propio del pensar raciocinante como esa arbitrariedad consistente en dejar que vengan a las mientes y se hagan valer ora unas razones, ora las opuestas.

Pero lo que de este modo gana ante todo el pensamiento es subsistencia de suyo e independencia *respecto de lo concreto*. En lo abstracto y en el avance por conceptos, sin sustratos sensibles, el pensamiento llega a sentirse en su casa y, *por medio de ello*, a ser la *fuerza* inconsciente de acoger la múltiple variedad restante de nociones y ciencias, comprendiéndolas y sosteniéndolas en lo que les es esencial, despojándolas de lo exterior y extrayendo de ellas de esta manera lo lógico: o lo que es lo mismo, llenando con la enjundia de toda verdad el basamento abstracto de lo lógico, adquirido previamente mediante el estudio, y dándole el valor de algo universal, ya no plantado como un particular cabe otro particular, sino expandido sobre *éste* y constituyendo *su* esencia, lo absolutamente verdadero.

SOBRE LA DIVISIÓN GENERAL *DE LA MISMA*

En la Introducción ha sido dicho lo necesario acerca del concepto de esta ciencia, así como del lugar al que compete su justificación. *También partiendo del concepto mismo resulta* la preliminar división general *de ella*.

La lógica, como ciencia del pensar puro *o, en general, como ciencia pura, tiene como elemento suyo esa unidad de lo subjetivo y objetivo que es saber absoluto, y hacia el cual, como a su verdad absoluta, se ha elevado el espíritu. Las determinaciones de este elemento absoluto no tienen la significación de ser solamente pensamientos o solamente determinaciones objetuales, de ser vacías abstracciones y conceptos que se mueven más allá de la realidad efectiva, o de ser en cambio esencialidades ajenas al Yo, un en-sí objetivo, ni tampoco meras combinaciones y mezclas, meramente externas, de ambos. Sino que el elemento de esta ciencia es la unidad*, a saber: *que* el ser *sea* concepto puro en sí mismo, y *que sólo* el concepto puro sea el ser de verdad.

Ahora bien, en cuanto que la unidad se determina y desarrolla, sus determinaciones han de tener la forma de aquella separación, pues la unidad es justamente unidad de aquella diferencia, y su desarrollo es la exposición de lo que ella contiene en sí, o sea, esa diferencia entre ser y pensar. Sólo que, como el saber consiste en que la verdad de esa diferencia consiste en su unificación, y el saber desarrolla aquélla en y desde sí mismo, mediante su determinar, esa diferencia no tiene ya la significación que tenía cuando estaba de camino, o sea cuando estaba fuera de su verdad, sino que puede entrar en escena solamente como una determinación de esta unidad, como un momento interior a esa unidad misma; y esta unidad no puede disolverse de nuevo en la diferencia.

Por consiguiente, la lógica *puede ser* dividida *en general en lógica del ser y del pensar*, en lógica objetiva y subjetiva.

| [1] *Según el contenido, la* lógica objetiva correspondería en parte a [31]
aquello que en *Kant** es lógica trascendental. Kant distingue entre *ésta*

1 Cf. 21: 46_{16}.

* Recuerdo que si en esta obra tomo frecuentemente en consideración la filosofía kantiana (cosa que a más de uno le podría parecer superflua), ello se debe a que ella constituye –cualquiera sea el modo en que por lo demás se considere, incluso en la obra presente, su

y lo que él llama lógica general, *o sea lo que habitualmente es llamado lógica sin más, del siguiente modo*: *aquélla* consideraría los conceptos que se refieren **a priori** a objetos, de forma que no se abstraería de todo el contenido del conocimiento objetivo; o sea que ella contendría las reglas del puro pensar de un objeto, y al mismo tiempo se remontaría al origen de nuestro conocimiento, en la medida en que éste no pueda ser atribuido a los objetos.– *El* pensamiento capital *de Kant* es el de reivindicar las categorías para la autoconciencia, entendida como el Yo subjetivo. *Por consiguiente, y* aparte de lo empírico, *del lado* del sentimiento y la intuición, *habla todavía en particular de objetos, o sea de* algo que no está puesto ni determinado por la autoconciencia. *Si la categoría fuera forma del pensar absoluto no podría quedar de resto* una cosa-en-sí, *algo* ajeno y exterior al pensar. Cuando, respecto al acto de determinación del objeto por el Yo, se han expresado otros kantianos diciendo que hay que tener en vista el acto de objetivación por parte del Yo como un hacer originario y necesario de la conciencia, de modo tal que en este hacer originario no habría aún representación del Yo mismo –en cuanto que ésta no sería sino una forma de conciencia de aquella conciencia, o incluso una objetivación por su parte– entonces es este hacer objetivante, liberado de la oposición propia de la conciencia, lo que con más precisión puede ser tomado *como* pensar *absoluto* en general. Pero entonces, este hacer no debiera ser llamado ya conciencia, *pues* la conciencia incluye dentro de sí la oposición del yo y de su objeto, cosa que no está presente en aquel hacer originario; *y* la denominación de conciencia proyecta sobre *ello* la apariencia de subjetividad con más fuerza aún que la expresión pensar, la cual *tiene que ser tomada* aquí en general en sentido absoluto *o, en caso de que fuera así presuntamente más inteligible*, como pensar infinito.

[2]*La lógica objetiva comprende dentro de sí, por lo demás, no meramente las determinaciones-del-pensar del* ser inmediato, *sino también las del ser*
[32] *mediato,* | *las determinaciones de reflexión propiamente dichas, o sea la doctrina de la esencia; y ello en la medida en que la esencia no es aún el concepto mismo, sino que constituye primero la región de la reflexión como movimiento hacia*

---

determinación más precisa, así como las diversas partes de su elaboración– el basamento y el punto de partida de la filosofía moderna, ya que su mérito queda incólume por más objeciones que a ella quepa hacer. Y también hay que tenerla frecuentemente en consideración, al menos en la lógica objetiva, porque toma partido en importantes aspectos, más determinados, de lo Lógico, mientras que ulteriores exposiciones de la filosofía prestan al contrario poca atención al mismo, y en parte no han demostrado a menudo frente a él sino un desprecio grosero –pero no impune–.

2 Cf. 21: 46_4.

el concepto, en cuanto que, al provenir del ser, ella es todavía un ser-dentro-de-sí diferente.

[3]La lógica objetiva pasa a ocupar *con esto, en general*, el puesto de la metafísica de antaño. En primer lugar, inmediatamente, el de la ontología, la *primera* parte *de aquélla*, que debería *exponer* la naturaleza del ente en general: el ente comprende dentro de sí tanto al ser como a la esencia, para cuya distinción ha preservado afortunadamente nuestra lengua expresiones diversas.– Pero además, la lógica objetiva comprende también dentro de sí al resto de la metafísica, en la medida en que ésta *contenía* las formas puras del pensar *aplicadas a* sustratos particulares, tomados por lo pronto de la representación: el alma, el mundo, Dios, y en que *estas* determinaciones del pensar constituían lo esencial del modo de consideración *metafísico*. La lógica considera estas formas como libres de aquellos sustratos, así como su naturaleza y valor en y para sí mismas. Esa metafísica descuidó este extremo, atrayendo sobre sí por consiguiente, y con razón, el reproche de haber utilizado estas formas sin crítica, sin la investigación previa de si, y cómo, serían capaces de ser determinaciones de la cosa-en-sí, según la expresión kantiana; o, más bien, de ser determinaciones de lo racional.– La lógica objetiva es por consiguiente la crítica de verdad de las mismas: una crítica que no las considera *meramente* según la forma *general* de la aprioridad frente a lo a posteriori, sino que atiende a ellas en su contenido particular.

La lógica subjetiva es la lógica del concepto: de la esencia que ha asumido *la* referencia a un ser, o sea su apariencia, y que, dentro de su determinación, no es ya exterior, sino lo subjetivo libre y subsistente de suyo o, más, bien el sujeto mismo.

Aun cuando lo subjetivo lleva consigo el malentendido de ser cosa contingente y arbitraria así como, en general, de ser determinaciones que pertenecen a la forma de la conciencia, no hace falta ponderar aquí con más detalle la diferencia entre subjetivo y objetivo; esa diferencia será desarrollada posteriormente, de modo más preciso, en el interior de la lógica misma. La lógica se divide en general, ciertamente, en lógica objetiva y subjetiva. Pero, más determinadamente, tiene estas tres partes: I. la lógica del ser; II. la lógica de la esencia, y III. la lógica del concepto.

3 Cf. 21: 48_{22}.

LIBRO PRIMERO

EL SER

[4] *Partiendo de* la Fenomenología del espíritu *o de* la ciencia de la conciencia, *en cuanto* ciencia del espíritu que aparece, se *presupone que* lo *resultante* de ella es el saber puro *como verdad última, absoluta de aquél*. La lógica es la ciencia pura, el saber puro en *su* extensión *y* su *despliegue*. El saber puro es la certeza convertida en verdad, *o sea* la certeza no enfrentada ya al objeto, sino que lo ha interiorizado y lo sabe como siendo sí misma, y que *igualmente*, del otro lado, ha abandonado el saber de sí como saber de una cosa enfrentada a lo objetual, sin ser sino la aniquilación de éste; el saber de sí se ha exteriorizado, y forma unidad con su exteriorización.

El saber puro, recogido en esta unidad, ha asumido tanto toda referencia a otro como *la* mediación, *y* es inmediatez simple.

La inmediatez simple es ella misma una expresión propia de la reflexión, y se refiere a la diferencia respecto a lo mediado. En su expresión verdadera, esta inmediatez simple es el ser puro, *o* el ser en general; ser, nada más, sin ninguna determinación y plenificación ulteriores.

Esta mirada retrospectiva sobre el concepto del saber puro es el fundamento del que el ser proviene, a fin de constituir el inicio de la ciencia absoluta.

O bien, en segundo lugar, a la inversa: el inicio *de la ciencia absoluta* tiene que ser *él mismo* inicio absoluto; nada le está permitido presuponer. Por nada tiene que estar *pues* mediado, ni tener un fundamento; él mismo debe ser más bien *el* fundamento de la ciencia toda. Por consiguiente, tiene que ser sencillamente algo inmediato o, más bien, lo inmediato mismo. Así como no puede tener una determinación frente a otro, tampoco puede tener ninguna dentro de sí ni contener contenido alguno, pues semejante cosa sería *igualmente una* diferenciación y referencia mutua de lo diverso y, con ello, una mediación. El inicio es pues el ser puro.

| [5] *Sobre todo* en los tiempos modernos, el tener que encontrar un inicio en [34]
la filosofía *vino a verse como* una dificultad, y se ha hablado mucho y variado de

4 Cf. 21: 54_{30}.
5 Cf. 21: 53_{3}.

la razón de esta dificultad, así como de la posibilidad de resolverla. El inicio de la filosofía tiene que ser, o algo mediado, o algo inmediato; y fácil es mostrar que no podría ser ni lo uno ni lo otro, con lo que una y otra manera de hacer el inicio encuentran su refutación.

En la primera exposición, recién dada, del ser como inicio está presupuesto el concepto del saber. Con ello, este inicio no es absoluto, sino que proviene del precedente movimiento de la conciencia. La ciencia de este movimiento, del que el saber resulta, tendría entonces que tener el inicio absoluto. Esa ciencia se inicia con la conciencia inmediata, con saber que algo es.- También es entonces aquí el ser el inicio, pero como determinación de una figura concreta, de la conciencia; sola y primeramente el saber puro, el espíritu que se ha liberado de su aparición como conciencia, tiene también el ser libre, puro, como inicio suyo.– Pero aquel inicio, la conciencia inmediata, contiene al Yo como referido a algo sencillamente otro, y a la inversa, contiene al objeto referido al Yo; con ello, una mediación.– Es verdad que la conciencia contiene a los dos mediadores mismos –que son también, a su vez, los mediados–, de modo que no remite a nada sobre sí fuera de sí, y está en sí conclusa. Pero, al ser la mediación recíproca, cada mediador está entonces también mediado, de modo que no está presente ninguna inmediatez de verdad.– Pero, a la inversa, si estuviera presente una [inmediatez] tal, como no está fundamentada, sería entonces algo arbitrario y contingente.

[6]La intelección de que lo absolutamente-verdadero tenga que ser resultado y, a la inversa, que un resultado presuponga algo primero verdadero –pero que por ser primero no es, considerado objetivamente, necesario ni, según el lado subjetivo, conocido– ha engendrado en los tiempos modernos el pensamiento de que la filosofía sólo podría iniciarse con algo verdadero que fuera hipotético y problemático; y que, por consiguiente, el filosofar no podría ser por de pronto más que un buscar.

Según este modo de ver, la marcha hacia delante en la filosofía es más bien un ir hacia atrás y un fundamentar, gracias al cual lo primero que resultaría es que aquello por lo que se hizo el inicio no sería meramente una cosa arbitrariamente aceptada sino, de hecho, por una parte lo verdadero, por otra lo primero verdadero.

Hay que admitir que es una consideración esencial –que vendrá a resultar con más precisión dentro de la lógica misma– el que el ir hacia delante sea un regreso al fundamento y hacia lo originario, del cual depende aque-

6 Cf. 21: 56_{25}.

llo por lo cual se hizo el inicio.– La conciencia, haciendo su camino a partir de la inmediatez inicial, viene a ser reconducida al saber absoluto como verdad suya. Esto último, el fundamento, es pues también aquello a partir de | lo cual [35]
brota lo primero, que entró por de pronto en escena como algo inmediato.– Así *también* el espíritu, al final del desarrollo *del saber puro*, se exteriorizará con libertad y se expedirá *en la* figura de una *conciencia* inmediata, *como conciencia de un* ser *enfrentado a ella como un otro*. Lo esencial no es *propiamente* que un puro inmediato sea el inicio, sino que el todo sea una circulación dentro de sí mismo, en donde lo primero viene a ser también lo último, y lo último también lo primero.

Por consiguiente, justamente igual de necesario *es* considerar, del otro lado, como resultado aquello a lo que, como a su fundamento, regresa el movimiento. Según este respecto, lo primero es precisamente en la misma medida el fundamento, y lo último algo deducido. *Pues*, en cuanto que se parte de lo primero y se llega mediante inferencias correctas a lo último como fundamento, entonces es éste, *de hecho*, resultado. El avance que parte de lo inicial es, además, solamente una determinación ulterior del mismo, de modo que *éste* continúa estando de fundamento de todo lo siguiente, sin desaparecer de allí. El avanzar no consiste en que de él venga derivado un otro o en pasar a otro distinto de verdad; y en la medida en que venga a darse ese paso, también en la misma medida se asumirá de nuevo. Así, el inicio de la filosofía es el basamento que se hace presente y se mantiene en todos los desarrollos siguientes, *el concepto* de todo punto inmanente a sus determinaciones ulteriores.

Por medio de este avance, *en el cual se determina* el inicio *ulteriormente*, pierde *éste* aquello que, en esa determinidad de ser un inmediato, tiene de unilateral; viene a ser algo mediado, y la línea del movimiento progresivo de la ciencia se convierte *justamente de este modo* en un círculo.– Al mismo tiempo, aquello que hace el inicio, al no estar allí todavía desarrollado, al estar carente de contenido, no llega aún a ser de verdad conocido, *pues él está entonces* al inicio, *es decir antes todavía de la* ciencia; sola y primeramente *ésta*, y además en su entero desarrollo, es el conocimiento acabado, pleno de contenido, y por vez primera de veras fundamentado, del inicio.

Pero no porque el resultado *constituya también* el fundamento absoluto [se sigue que] la marcha progresiva de este conocer sea algo provisional, o problemático o hipotético, sino que ella está determinada por la naturaleza de la Cosa y del contenido mismo. *Tampoco* es aquel inicio algo arbitrario y aceptado sólo de momento, ni una cosa que aparezca como algo arbitrario, presupuesta a manera de postulado desde el que mostrar sin embargo, en las consecuencias, lo justo que había sido hacer de él el inicio, como en las construcciones *geomé-*

tricas, en las que es *ciertamente* después, en las pruebas, donde sola y primeramente resulta que se había hecho bien trazando precisamente esas líneas *o incluso*, en las pruebas mismas, *que había estado bien hacer* el inicio por la comparación de tales líneas o ángulos; de por sí, en este acto *mismo* de trazar líneas o de comparar no se halla su propia comprensión.

[36] | El fundamento [o razón] por el que en la ciencia pura se parte del ser puro ha sido *anteriormente* indicado, de forma inmediata, en ella misma. Este ser puro es la unidad a que regresa el saber puro o, también, el contenido del mismo. Éste es el lado según el cual este ser puro, este absolutamente-inmediato, está así igual de absolutamente mediado. Pero igual de esencialmente *es él* lo puramente-inmediato; *como tal, la sola razón por la que hay que tomarlo es*, precisamente, porque él es el inicio; en la medida en que él *no fuera esta pura indeterminidad*, en la medida en que estuviera ulteriormente determinado, vendría tomado como algo mediato. Se halla en la naturaleza del inicio mismo el que él sea el ser, y nada más. Por consiguiente, no se ha menester de ninguna otra preparación para adentrarse en la filosofía, ni tampoco de reflexiones y conexiones traídas de otra parte.

Del hecho de que el inicio sea inicio de la filosofía no cabe, *entonces*, sacar ninguna determinación más precisa o un contenido positivo respecto al mismo. Pues la filosofía es aquí, al inicio, donde la Cosa misma no está aún presente, una palabra vacía o una cierta representación aceptada, no justificada. El saber puro no da más que esta determinación negativa: que el inicio debe ser abstracto, *o absoluto*. En la medida en que el ser puro viene tomado como *el* contenido del saber puro, debe entonces éste retirarse de su contenido, dejar que valga de por sí y no determinarlo ulteriormente.– O bien, en cuanto que el ser puro tiene que ser considerado como la unidad en la que el saber, en su punto más alto de unificación con el Objeto, se ha hundido [al coincidir con él], en esta unidad ha desaparecido entonces el saber, sin dejar como resto diferencia alguna respecto a ella ni, por ende, determinación alguna para ella.

Tampoco está presente, en alguna otra parte, algo o un cierto contenido que pudiera ser utilizado para hacer con él un inicio más determinado *Nada hay presente, sino el ser puro como inicio. En esta determinación: como inicio, la inmediatez pura es algo más concreto, y se puede desarrollar analíticamente lo que en ello está inmediatamente contenido, para ver a dónde lleve ulteriormente.*

También se *puede, en general*, omitir *enteramente* la determinación del ser, hasta ahora aceptada como inicio; lo único *exigido* es hacer un puro inicio; *con esto*, nada está presente sino el inicio mismo, y hay que ver qué sea él.

Nada es aún, y debe devenir [llegar a ser] algo. El inicio no es la pura nada, sino una nada de la que debe salir algo; ya está, *al mismo tiempo*, contenido dentro de *él* [del inicio] el ser. El inicio contiene por tanto a ambos, ser y nada; es la unidad de ser y nada: o es no ser que al mismo tiempo es ser, y ser que al mismo tiempo es no ser.

Ser y nada están presentes dentro del inicio como d i f e r e n t e s; pues él remite a algo distinto: es un no ser que está referido al ser como a un | otro; lo [37] inicial no e s aún; al pronto, va hacia el ser. *Al mismo tiempo*, el inicio contiene al ser, *pero* como algo tal que se aleja del no ser o lo asume, como algo contrapuesto a él.

Además, lo que se inicia ya e s, sólo que precisamente en la misma medida n o e s tampoco aún. Ser y no ser están pues en él en inmediata unificación; o sea él es la u n i d a d i n d i f e r e n c i a d a de ambos.

El análisis del inicio daría, con esto, el concepto de la unidad del ser y del no ser: o en forma más reflexionada, de la unidad del ser-diferenciado y del ser-no-diferenciado: o de la identidad de la identidad y no-identidad. Este concepto podría ser considerado como la definición primera y más pura del absoluto: tal como lo sería, de hecho, si se tratara en general de la forma de definiciones y del nombre del absoluto. En este sentido, igual que ese concepto abstracto vendría a ser la definición primera [del absoluto], así todas las determinaciones y desarrollos ulteriores vendrían a ser solamente definiciones más determinadas y ricas del absoluto.

Sólo que este análisis del inicio lo presupone como algo c o n s a b i d o, al poner a nuestra representación a la base del mismo; *se ha* procedido *así siguiendo el* ejemplo de otras ciencias. *Éstas* presuponen su objeto y aceptan a manera de postulado que cualquiera *tenga la misma* representación de él *y que allí* pueda encontrar más o menos las mismas determinaciones que las que, por análisis, comparación y demás argumentos raciocinantes aducen e indican éstas de él por aquí y por allá. *Es verdad que* lo que constituye el inicio absoluto tiene que ser *algo* consabido; *pero* si es algo concreto, o sea algo determinado dentro de sí de variada manera, *cuando* presupongo esas *referencias suyas* como algo consabido *doy indicación entonces de ellas* como de algo inmediato, cosa que ellas no *son*. *En ellas* hace su entrada, *por consiguiente*, la contingencia y arbitrariedad del análisis y del diverso determinar. *Una vez admitido que la referencia es algo inmediatamente dado, cada uno tiene el derecho* de introducir *u omitir las* determinaciones *con las que él* se t o p a en su representación inmediata, contingente.

Pero en la medida en que el objeto, tal como lo presupone el análisis, es algo concreto, una unidad sintética, la referencia *allí* contenida *será entonces* n e c e s a r i a solamente en la medida en que el análisis no se haya topado con

ella, sino que sea dada a luz por el propio movimiento de los momentos, consistente en regresar a esta unidad: un movimiento que es lo contrario del *citado, el cual es un* proceder analítico *y algo* exterior a la Cosa misma, un hacer que cae en el sujeto.

De aquí resulta, con mayor precisión, lo recientemente observado, a saber que aquello por lo que hay que hacer el inicio no puede ser algo concreto, algo tal
[38] que | implique una referencia al interior de sí *misma*, pues una cosa tal presupone *un movimiento*, un mediar y un pasar de un extremo a otro en el interior de sí mismo, de cuyo movimiento sería el resultado la cosa concreta, que ha llegado a ser simple. Pero el inicio no debe ser un *resultado*. Lo que constituye el inicio, el inicio mismo, ha de ser tomado por consiguiente como algo no analizable en su simple inmediatez no plenificada, o sea como ser, como lo enteramente vacío.

Si, impaciente acaso ante la consideración del inicio abstracto, se quisiera decir que no debe hacerse el inicio por el inicio, sino por la Cosa, esta Cosa no es entonces nada más que aquel ser vacío; pues lo que la Cosa sea es algo que justamente debe primero resultar en el transcurso de la ciencia, algo que no puede ser presupuesto como consabido antes de ella.

Cualquiera sea la forma por lo demás adoptada para tener otro inicio que el ser vacío, de igual modo sufrirá ese inicio de las faltas aducidas. *En la medida en que se reflexione sobre* el hecho de que a partir de lo primero verdadero tiene que ser deducido todo lo siguiente, de que lo primero verdadero *tiene que ser el fundamento del todo, parecerá entonces necesario exigir que se haga el inicio por Dios, por el absoluto, y que se conciba todo desde él. Y si en lugar de basarse, a la manera habitual, en la representación y anticipar una definición del absoluto conforme a ella —cosa vista hace un momento— la determinación más precisa de este absoluto es tomada por el contrario de la* autoconciencia inmediata, o sea *si él viene determinado como Yo, entonces*, de una parte, *es verdad que éste* es algo inmediato, pero de otra parte es, en un sentido mucho más alto que cualquier otra representación, *algo* consabido; *pues* es verdad que algo por demás consabido le pertenece al Yo pero, *al no ser ello más que una representación*, no deja de ser un contenido diferente de él; Yo, en cambio, es la simple certeza de sí mismo. Pero ella es al mismo tiempo algo concreto, o más bien: Yo es lo más concreto; *él es* la conciencia de sí en cuanto mundo infinitamente variado. *Pero* para que Yo sea inicio y fundamento de la filosofía se requiere *más bien* la separación de *lo* concreto: el acto absoluto, por el cual es Yo purificado de sí mismo y llega a conciencia suya como Yo *absoluto*. *Pero* este Yo puro no es *entonces* el consabido Yo habitual de nuestra conciencia, el lugar por el que cada uno debiera entrar inmediatamente en contacto con la ciencia. Aquel acto no *debe-*

ría ser propiamente otra cosa que la elevación al nivel del saber puro, en el cual ha desaparecido *justamente* la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo. Pero del modo en que es exigida esa elevación, así, inmediatamente, ella es un postulado subjetivo; para que se diera a ver como requisito de verdad tendría que haber sido mostrado y expuesto en el Yo concreto *o* conciencia inmediata, por medio de su propia necesidad, el movimiento progresivo de éste hacia el saber puro. | El saber puro, la intuición intelectual, aparece sin este [39]
movimiento objetivo como un punto de vista arbitrario, o incluso como uno de los estados empíricos de la conciencia, en vista del cual todo depende de si uno se topa con él en su interior o lo puede engendrar, mientras que otro no. Pero, en la medida en que este Yo puro tiene que ser el saber esencial puro y en que el saber puro no viene puesto en la conciencia individual más que por el acto absoluto de elevación de sí, pues no está presente en ella de modo inmediato, se viene a perder *entonces* precisamente la ventaja que debiera originarse de este inicio de la filosofía, a saber que él sea algo sencillamente notorio que cada uno encuentra inmediatamente dentro de sí, y en el cual puede establecer contacto la reflexión ulterior; aquel Yo puro es más bien, dentro de su esencialidad *absoluta*, algo que a la conciencia habitual no le es notorio, algo con lo que ella no se topa allí. *Por consiguiente*, lo que se da aquí es más bien la ilusión de que deba tratarse de algo consabido, del Yo de la autoconciencia empírica, *mientras que* de hecho se trata de algo lejano a esa conciencia. La determinación del saber puro como Yo lleva consigo el persistente *recuerdo* del Yo subjetivo, cuyas limitaciones deben ser olvidadas, y mantiene presente la representación, como si las proposiciones y relaciones resultantes en el desarrollo ulterior del Yo pudieran venir a darse y ser encontradas ahí delante, en la conciencia habitual, como algo allí presente, pues ella es justamente aquello a partir de lo cual pueden venir a ser afirmadas. Esta acción de trastocar una cosa por otra no hace más bien sino engendrar, en vez de claridad inmediata, una confusión tanto más perturbadora y una entera desorientación.

El saber puro le quita al Yo su significación limitada: el tener en un Objeto su insuperable oposición; por esta razón sería, al menos, superfluo conservar aún esta actitud subjetiva y determinar a la esencia pura como Yo. *Pero* esta determinación no entraña solamente esa molesta ambigüedad, sino que, considerada de más cerca, sigue siendo un Yo subjetivo. El desarrollo efectivamente real de la ciencia que parte del Yo muestra que el Objeto tiene y retiene allí la determinación perenne de ser un otro para el Yo, de que el Yo de partida no es por tanto el saber puro que ha superado en verdad la oposición propia de la conciencia; *o sea*, que está aún en el [ámbito del] fenómeno *y no es el elemento del ser-en-y-para-sí*.

Y aun cuando Yo *fuera de hecho* el saber puro, o *la* intuición intelectual *de hecho* el inicio, en la ciencia no se trata de lo interiormente presente, sino del estar [, de la existencia] de lo interior en el *saber*. Pero lo que
[40] haya de intuición intelectual, o bien, en caso de que | su objeto sea denominado lo eterno, lo divino, lo absoluto: lo que haya de eterno o absoluto al inicio de la ciencia, no *es* otra cosa que *una* determinación primera, inmediata, simple. No importa que se le dé otro nombre más rico que el que expresa al mero ser: *lo* único que cabe tomar aquí en consideración es de qué modo ingrese dentro del saber y de la proferencia del saber. La intuición intelectual es *ella misma* el violento rechazo de la mediación y de la reflexión demostrativa, exterior; pero, más que simple inmediatez, ella profiere una cosa concreta, una cosa que contiene dentro de sí determinaciones diversas. *Pero* la proferencia y la exposición de una cosa tal es un movimiento mediador iniciado a partir de una de las determinaciones, y que avanza hacia la otra cuando ésta regresa a su vez hacia la primera: es un movimiento al que no le está permitido ser a la vez arbitrario o asertórico. Por consiguiente, el punto inicial de *esta* exposición no es lo concreto mismo, sino solamente *un* inmediato que es simple y del que parte el movimiento.

Así pues, si en la expresión del absoluto, de lo eterno o de Dios, si en su intuición o pensamiento late algo más que en el ser puro, eso allí latente debe salir entonces a la luz en el saber; ya puede ser lo allí latente tan rico como se quiera, que la determinación salida por de pronto a la luz en el saber es una cosa simple, pues sólo en lo simple no hay otra cosa que puro inicio; *o bien*, la determinación es solamente lo inmediato, pues solamente en lo inmediato no hay aún un haber-progresado de un [punto] a otro, *con lo que no hay igualmente más que [eso,] el inicio*. Aquello pues que en las formas, más ricas, del absoluto o de Dios deba ser proferido o estar contenido por lo que hace al ser no es al inicio más que palabra vacía, no es más que ser; este ser simple, que no tiene por lo demás ninguna significación ulterior, este vacío, es pues el inicio *absoluto* de la filosofía.

Esta intelección es ella misma tan simple que este inicio, *como se ha recordado*, no precisa de preparación alguna ni introducción ulterior; y este preámbulo raciocinante sobre él no podía tener la intención de hacerlo presente, sino más bien de alejar todo preámbulo.

El ser está por de pronto determinado frente a otro;

En segundo lugar, está *determinado* en el interior de sí mismo;

En tercer lugar, *retorna a sí a partir del determinar,* desecha este carácter provisional de la división *y se establece en* esa indeterminidad e inmediatez en la que él *puede* ser el inicio.

Según la primera determinación se sitúa el ser aparte, frente a la esencia, *como ya ha sido indicado.*

Según la segunda *división*, él es la esfera en cuyo interior caen las determinaciones y el entero movimiento *de la* reflexión. El ser se pondrá allí en las tres determinaciones:

1) como determinidad, en cuanto tal: cualidad;

2) como determinidad asumida: magnitud, cantidad;

3) como cantidad cualitativamente determinada: medida.

Esta división, como ha sido ya recordado por lo que hace a este tipo de divisiones en general, es aducida aquí como preámbulo; sus determinaciones tienen que surgir sola y primeramente del movimiento del ser mismo, *y* justificarse *allí*. Por lo demás, nada hay que recordar aquí respecto a *su* desviación de la enumeración habitual de las categorías: a saber, cantidad, cualidad, relación y modalidad, dado que la entera ejecución mostrará lo desviado en general del orden y significación habituales de las categorías.

Sólo cabe observar, *de modo más preciso*, que por costumbre viene enumerada la cantidad antes que la cualidad, y ello –como en la mayor parte de los casos– sin más fundamento. Se ha mostrado ya que el inicio se hace por el ser, como tal, *y* por consiguiente por el ser cualitativo. Al comparar la cualidad con la cantidad queda fácilmente de manifiesto que aquélla es primera por naturaleza, pues la cantidad es sola y primeramente la cualidad que ha venido a ser negativa. La magnitud es la determinidad no aunada ya con el ser, sino diferente de él; la cualidad asumida, que ha venido a ser indiferente. Ella incluye la alterabilidad del ser, sin que la Cosa misma, el ser –cuya determinación es–, venga alterado; por el contrario, como la determinidad cualitativa está aunada con su ser, ni lo sobrepasa ni se queda en el interior *del mismo*, sino que es su inmediata restricción. Por consiguiente, la cualidad, al ser determinidad inmediata, es la determinidad primera, y por ella hay que hacer el inicio.

| La medida es una relación, aunque no la relación en general sino, [42]
precisamente, de la cualidad y cantidad, de la una con la otra. Puede ser vista

también, si se quiere, como una modalidad, en cuanto que ésta no debe constituir ya una determinación del contenido, sino concernir tan sólo a la referencia de éste para con el pensar, con lo subjetivo. *La medida contiene la disolución del contenido, su* referencia *a un otro; constituye la transición a la esencia.*

La tercera *división* cae en el interior de la sección, de la cualidad.

DETERMINIDAD
(CUALIDAD)

El ser es lo inmediato indeterminado; está libre de la *primera* determinidad frente a la esencia, *y* de *la segunda* en el interior de sí. Este ser carente de reflexión es el ser tal como inmediatamente es en *y para sí*.

Como es indeterminado, es ser carente de cualidad; pero el carácter de indeterminidad adviene a él solamente en la oposición frente a lo determinado o cualitativo. *Por consiguiente*, frente al ser en general hace su entrada el ser determinado, en cuanto tal; *o bien*, su misma indeterminidad constituye por ende su cualidad. Se mostrará por consiguiente que el ser primero, en sí determinado, es *pues*:

en segundo lugar estar, *o sea* que él pasa a estar, pero que éste se asume como ser finito, y pasa a la infinita referencia del ser a sí mismo,

en tercer lugar, pasa al ser para sí.

CAPÍTULO PRIMERO
EL SER

A.
[SER][7]

Ser, puro ser: sin ninguna determinación ulterior. Dentro de su inmediatez indeterminada, él es solamente igual a sí mismo, sin ser tampoco desigual frente a otro; no tiene ninguna diversidad en su interior, ni tampoco hacia fuera. Por una determinación o contenido, cualquiera que fuere, puesto como diferente en él, o por el cual fuere puesto como | diferente de un otro, dejaría [44]
de estar firmemente mantenido en su pureza. Él es la indeterminidad y vacuidad puras.– Dentro de él nada hay que intuir, si puede hablarse aquí de intuir; o bien, él es sólo este puro, vacío intuir mismo. Tampoco hay algo que pensar dentro de él, o bien, él es justamente sólo este vacío pensar. El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada.

7 Añadido en la ed. acad., de acuerdo con la Tabla del Contenido del original.

B.
NADA

Nada, la pura nada; ella es simple igualdad consigo misma, perfecta vaciedad, carencia de determinación y contenido; indiferencialidad dentro de ella misma.– En la medida en que puedan mencionarse aquí intuir o pensar, vale entonces como diferencia que algo o que nada sea intuido o pensado. Nada intuir o nada pensar tiene pues una significación; nada es [nada hay] dentro de nuestro intuir o pensar; o, más bien, ella es[8] el vacío intuir y pensar mismos, y el mismo vacío intuir o pensar que el puro ser.– Nada es con esto la misma determinación o, más bien, carencia de determinación, y por ende, en general lo mismo que lo que el puro ser es.

C.
DEVENIR

[1][9] Unidad de ser y nada

El puro ser y la pura nada es lo mismo. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que ha pasado a nada, y la nada a ser. Pero, justamente en la misma medida, la verdad no es su indiferencialidad, sino el que ellos sean absolutamente diferentes; pero justamente con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez.

[45] | Observación 1
[Título en la Tabla del Contenido: La oposición de ser y nada en la representación].

Nada suele venir contrapuesta a algo; pero algo es un ente determinado, que se diferencia de otro algo; es así pues, igualmente, la nada contrapuesta a algo, la nada de cierto algo, una determinada nada. Aquí hay que tomar empero a la nada dentro de su simplicidad indeterminada; *la nada puramente en y para sí.– El* no ser *contiene* la referencia al ser; *no* es *por tanto la pura nada, sino* la nada tal como está *ya* en el devenir.

8 *ist* (Añadido en la ed. acad., de acuerdo con la corrección de Hegel en la 2ª ed.).
9 (Añadido en la ed. acad., de acuerdo con la Tabla del Contenido del original).

El pensamiento simple del ser puro lo había formulado por de pronto Parménides como el absoluto y como única verdad, y en los fragmentos que nos quedan de él lo ha formulado con el puro entusiasmo del pensar, que por vez primera se comprende en su absoluta abstracción: sólo el ser es, y la nada no es en modo alguno. El profundo Heráclito puso de relieve frente a aquella simple y unilateral abstracción el superior concepto total del devenir, y dijo: tan poco es el ser como la nada, o también *que* todo fluye, es decir, *que* todo es devenir.– Las sentencias populares, especialmente las orientales, que dicen que todo lo que es tiene en su nacimiento el germen de su perecer, y que la muerte es a la inversa la entrada en una nueva vida, expresan en el fondo la misma unión de ser y nada. Pero estas expresiones tienen un sustrato, en el que acontece la transición; ser y nada vienen sostenidos como separados en el tiempo y representados como alternándose en él, sin ser empero pensados en su abstracción y, por consiguiente, tampoco de modo que sean lo mismo en y para sí.

Ex nihilo nihil fit es una de las proposiciones a las que se atribuyó gran significación dentro de la metafísica *de antaño. Pero* hay que ver en ella, o bien tan sólo la tautología carente de enjundia de que nada es nada; o bien, en caso de que el devenir deba tener allí efectiva significación, entonces, en cuanto que sólo nada se hace de nada, no está más bien presente de hecho devenir alguno, pues nada sigue siendo nada. Lo que el devenir contiene no es que nada siga siendo nada, sino que pase a su otro, al ser.– Cuando la metafísica posterior, la cristiana especialmente, rechazó la proposición: «que de nada se hace nada», afirmó entonces *con ello* una transición de nada a ser; por sintético o meramente representativo que fuera el modo en que ella tomó esta proposición, en ella está contenido sin embargo, aunque en la más imperfecta unificación, un punto en donde ser y nada se encuentran de consuno y desaparece su diferencialidad.

No hay que conceder mayor atención al hecho de que el resultado: que ser y nada sea lo mismo, sorprenda o parezca paradójico; más bien habría que asombrarse de ese asombro, tan nuevo dentro de la filosofía, y que olvida que dentro de esta ciencia vienen a darse *modos de ver* enteramente distintos a los de la conciencia habitual y el llamado entendimiento común de los hombres. No sería | difícil mostrar esa unidad de ser y nada en cada ejemplo, en cada [46] [cosa] efectivamente real o en cada pensamiento. Pero, *al mismo tiempo, esta* aclaración empírica sería de todo punto superflua. Ya que esta unidad está, de ahora en adelante, situada de una vez por todas de fundamento y constituye el elemento de todo lo que sigue, ejemplos de esta unidad son entonces, aparte del devenir mismo, todas las demás determinaciones lógicas: estar, cualidad y en general todos los conceptos de la filosofía.

La confusión a que en tal proposición lógica se ve expuesta la conciencia habitual *tiene su* fundamento en que *ésta* aporta al respecto representaciones de algo concreto, olvidando que no se trata de tal, sino solamente de las abstracciones puras del ser y la nada, y que únicamente a éstas, *en y para sí*, hay que atenerse.

Ser y no ser es lo mismo; luego es lo mismo que yo sea o no sea, que esta casa sea o no sea, que estos cien táleros en el estado de mis haberes sean o no.- Esta conclusión, o la aplicación de aquella proposición, altera por completo el sentido *de la misma*. La proposición contiene las abstracciones puras del ser y la nada; pero la aplicación hace de ellas un ser determinado y una nada determinada. Sólo que, como se ha dicho, aquí no se trata del ser determinado. Un ser determinado, un ser finito es un ser tal que se refiere a otro; es un contenido que está en relación de necesidad con otro contenido, con el mundo entero. Con respecto a la cohesión del todo en su determinación recíproca, la metafísica podía hacer la afirmación –en el fondo tautológica– de que si una mota de polvo fuera *absolutamente* destruida se derrumbaría el universo entero. *Pero, al quitarle al contenido determinado su cohesión con [lo] otro y representarlo de forma aislada, es suprimida entonces su necesidad y da igual que esta cosa aislada o que este hombre aislado existan o no. O bien, al venir a ser comprendida esta entera cohesión, desaparece entonces igualmente el estar determinado, el estar referido a otro, pues para el universo no hay ya un otro, y no hay diferencia alguna en que él sea o no.*

Por tanto, no es en virtud del ser o no ser el que algo aparezca como no dando igual que sea o no sea, sino *en virtud de su determinidad, de* su contenido, que él pone en conexión con otro. Una vez presupuesta *la esfera del ser y aceptada en ésta* un determinado contenido, un cierto, determinado estar, tal estar está entonces, por estar determinado, en variada referencia con otro contenido; a él no le da igual que otro contenido cualquiera –con el que está en referencia– sea o no sea, pues sólo por una tal referencia es él esencialmente lo que él es. El mismo caso se da en el representar (al tomar el no ser en el sentido, más determinado, del representar, frente a la realidad efectiva); en [47] este contexto no da igual el ser [la existencia] | o la ausencia de un contenido que, en cuanto determinado, está en referencia a otro.–*Pues, en general, la diferencia real se inicia sola y primeramente en la determinidad: el indeterminado ser y nada no tiene aún en él esa diferencia, sino solamente la diferencia mentada [, que sólo vale como opinión].*

Esta consideración contiene lo mismo que aquello que constituye un momento capital en la crítica kantiana a la prueba ontológica de la existencia de Dios; *por lo demás, sola y primeramente cuando se trate de la oposición entre el concepto y la existencia habrá que tomar en consideración con más detalle esa crítica.*-

Es notorio que en *esa* pretendida prueba se presuponía el concepto de un ser al que convienen todas las realidades y, por ende, también la existencia, aceptada igualmente como una de las realidades. La crítica kantiana se atenía especialmente al hecho de que la existencia no es ninguna propiedad o predicado real alguno, es decir, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa.– Lo que Kant quiere decir con esto es que ser no es ninguna determinación de contenido.– Por consiguiente, continúa, lo posible no contiene más que lo realmente efectivo; cien táleros efectivos no contienen, ni en lo más mínimo, más que cien posibles: en efecto, aquéllos no tienen ninguna determinación de contenido más que éstos. A este contenido, aisladamente considerado, le da igual ser o no ser; en él no hay diferencia alguna entre ser y no ser; esa diferencia no le afecta en general de ningún modo; los cien táleros no se hacen menos cuando no son, ni más cuando son. *La* diferencia tiene que venir sola y primeramente de algún otro sitio.– «Por el contrario, recuerda Kant, cuando se trata del estado de mis haberes hay más en cien táleros realmente efectivos que en el mero concepto de los mismos, o en su posibilidad. Pues, en el caso de la realidad efectiva, el objeto no está meramente contenido analíticamente en un concepto, sino que se añade sintéticamente a un concepto (que es una determinación de mi estado), sin que esos cien táleros pensados hayan aumentado en lo más mínimo en virtud de este ser, externo a mi concepto».

Se presuponen aquí dos tipos de estado, por atenerse a las expresiones kantianas: el uno, que Kant llama concepto, y por el que hay que entender representación; y otro, el estado de los haberes. Tanto para el uno como para el otro, cien táleros son una *ulterior* determinación de contenido o, según se expresa Kant, se añaden sintéticamente; *y* yo, como poseedor de cien táleros o no poseedor de los mismos, o bien yo como representándome cien táleros o sin representármelos, un contenido [en cada caso] diverso. *De un lado, hay una diferencia entre que yo me represente sólo esos cien táleros o que los posea, o sea entre que ellos se encuentren en uno u otro estado, una vez que yo he presupuesto ya estos dos estados como determinaciones diversas.* | *De otro lado, tomado* [48] *cada uno de esos estados en su particularidad, se ve que ellos son, en su interior, una determinación particular de contenido que entra en referencia con otro, y cuya desaparición no es un mero no ser, sino que constituye* otro ser. Nos engañamos al cargar meramente en la cuenta del ser y del no ser la diferencia de que yo tenga o no tenga los cien táleros. *Esta* ilusión se debe a la abstracción unilateral que omite el hecho de estar determinado, *siempre* presente en tales ejemplos, y se atiene meramente al ser y no ser. *Como se acaba de recordar,* sola y primeramente el estar *es* la diferencia real entre ser y nada, entre algo

y o t r o.– Es esta diferencia real *entre algo y otro* la que está a la vista de la representación, y no la del *puro* ser y la pura nada.

Según se expresa Kant, por medio de la existencia viene algo a añadirse al contexto de la experiencia en su conjunto; en virtud de ello, recibimos un objeto más en la percepción, pero nuestro concepto del objeto no aumenta por ello.– Esto viene *de hecho* a querer decir, como se sigue de lo ya esclarecido, tanto como que es por medio de la existencia –y ello esencialmente en razón de que algo es existencia determinada– como ese algo *entra* o está en conexión c o n o t r o y, entre esos otros, también con un percipiente.– El concepto de cien táleros, dice Kant, no viene a ser aumentado por el hecho de percibir.– El concepto quiere decir aquí: los cien táleros aislados, representados *como fuera del contexto de la experiencia y del percibir*. Aislados de esta manera, *desde luego* que son *una determinación, y en verdad bien* empírica, de contenido, pero cercenada, sin conexión ni determinidad respecto a o t r o ; la forma de la identidad consigo, *de la determinidad simple que se respecta solamente a sí, los eleva por encima de* la referencia a otro y los hace indiferentes al hecho de si son o no percibidos. Pero *cuando de verdad son considerados como determinados y referidos a otro, y se les quita la forma de la referencia simple a sí, que no pertenece a un tal contenido determinado, dejan de ser indiferentes al hecho de estar o de no estar [en la existencia] y entran en la esfera en que tiene validez la diferencia entre ser y no ser, aunque no ciertamente como tal diferencia, sino como* la *existente entre a l g o y o t r o*.

Al pensar, o *más bien* al representar, para el que lo único que está a la vista es un ser determinado, *o sea* el estar, *en el que ocurre la diversidad r e a l entre ser y nada*, hay que reenviarlo al inicio de la ciencia *pura* hecho por Parménides, el cual *parece haber sido el primero de los hombres en haber* depurado y elevado su representar y, con ello, también el representar de la posteridad, hasta el pensamiento puro *del* ser, creando con ello el elemento de la ciencia.

Pero, volviendo al asunto principal, hay que recordar que la expresión del
[49] resultado, dado a partir de la consideración del ser y de la nada mediante | la proposición: s e r y n a d a e s u n o y l o m i s m o, es imperfecta. El acento viene *en efecto* a ser colocado de preferencia sobre el ser u n o y l o m i s m o y, por consiguiente, parece que el sentido esté en que sea la diferencia lo que viene negado; algo, sin embargo, que al mismo tiempo viene a darse inmediatamente en la proposición *misma*; pues *la proposición* profiere ambas determinaciones, ser y nada, y las contiene como diferentes.- Al mismo tiempo, no es posible ser de la opinión de hacer abstracción de ellas y atenerse sólo a la unidad. Este sentido se daría él mismo como unilateral, dado que aquello de lo que debe abstraerse está sin embargo presente en la proposición.– En la medida en que la proposición: s e r y n a d a e s l o m i s m o, profiere la identidad de

estas determinaciones mientras que, de hecho, las contiene justamente de igual modo como *diferentes*, se contradice dentro de sí misma y se disuelve. Por tanto, hay aquí puesta una proposición que, considerada de más cerca, tiene el movimiento de desaparecer por sí misma. Con ello, acontece en ella aquello que debe constituir su contenido propio, a saber: el devenir.

La proposición contiene, con esto, el resultado; ella es en sí *el resultado mismo; sólo que dentro de ella misma no está* expresado *éste en su verdad*; es una reflexión externa la que lo reconoce dentro de ella.– En forma de juicio, la proposición no es *en general inmediatamente* atinada para expresar verdades especulativas [, ni es ese su destino]. El juicio es una respectividad idéntica entre sujeto y predicado; *aun cuando* el sujeto tenga todavía más determinidades que la del predicado *y en esa medida sea distinto a éste, aquéllas se añaden sólo de manera aditiva, sin suprimir la referencia idéntica de este* predicado *con su* sujeto, *el cual sigue siendo fundamento y portador suyo*. Pero si el contenido es especulativo, lo no idéntico del sujeto y predicado es entonces igualmente momento esencial; *y su referencia, la transición o desaparición del primero en el otro*. La luz paradójica y extravagante bajo la cual buena parte de la filosofía moderna aparece ante quienes no están familiarizados con el pensar especulativo se debe en muchos respectos a la forma del juicio simple, cuando se la utiliza para la expresión de resultados especulativos.

El resultado verdadero entregado aquí es el devenir, el cual no es meramente la unidad unilateral o abstracta del ser y la nada, sino que consiste en este movimiento, a saber que el ser puro es inmediato y simple, que por ello y precisamente en la misma medida es él la nada pura; que hay diferencia entre ellos, pero que ésta se asume precisamente en la misma medida, y no es. El resultado afirma por tanto la diferencia entre el ser y la nada precisamente en la misma medida, empero, en que la afirma como solamente mentada [, con el solo valor de opinión].– Se mienta-y-opina que el ser es más bien lo sencillamente otro que la nada, y nada más claro que la diferencia absoluta entre ellos, ni nada parece más fácil que poder indicar esa diferencia. Pero justamente igual de fácil es convencerse de que eso es imposible. *Pues* si ser y nada tuvieran una cierta determinidad | por la que se diferenciaran serían entonces, [50]
como se acaba de recordar, ser determinado y nada determinada, no el ser puro y la nada pura, que es lo que son aún aquí. Su diferencia es por consiguiente plenamente vacía; cada uno de ellos es de igual manera lo indeterminado; la diferencia no subsiste[10], por consiguiente, en ellos mismos, sino sólo dentro de un tercero, en el opinar. Pero el opinar es una forma de lo subjetivo, que no

10 En todo este párrafo se vertera, excepcionalmente, *bestehen* por «subsistir» (en lugar de

pertenece a este orden de exposición. Lo tercero dentro de lo cual tienen empero ser y nada su subsistencia tiene que venir a darse también aquí; y ha venido a darse: es el devenir. Es dentro de él donde ellos están como diferentes; no hay devenir sino en la medida en que ellos sean *diversos*. Este tercero es un otro distinto de ellos: ellos subsisten solamente dentro de otro, lo que quiere igualmente decir que no tienen subsistencia de por sí. Este devenir es el subsistir del ser en igual medida que del no ser; o bien, el subsistir de éstos es solamente su ser dentro de u n o s o l o ; su subsistir es justamente aquello que suprime su diferencia, precisamente en la misma medida.

Es verdad que se representa *también* al ser, de algún modo, bajo la imagen de la luz pura, como la claridad de un ver no enturbiado, mientras que la nada se representa como la noche pura, remitiendo la diferencia entre ellos a esa diversidad sensible, bien notoria. Pero de hecho, si este ver es representado más exactamente, *se concibe* entonces fácilmente que en la claridad absoluta se ve tanto y tan poco como en las tinieblas absolutas, y que una forma de ver es tan buena como la otra: ver puro, ver nada. Luz pura y tinieblas puras son dos vacuidades, que son lo mismo. Sola y primeramente en la luz determinada –y la luz viene a ser determinada por las tinieblas–, o sea en la luz enturbiada, así como sola y primeramente en las tinieblas determinadas –y las tinieblas vienen a ser determinadas por la luz–, o sea en las tinieblas aclaradas, puede diferenciarse algo, porque sola y primeramente la luz enturbiada y las tinieblas aclaradas tienen la diferencia en ellas mismas y, con ello, son ser determinado, estar.

Observación 2

[Título en la Tabla del Contenido: Ser y nada, *tomados cada uno de por sí*].

Parménides se atuvo firmemente al s e r , y dijo de la nada que ella de ningún modo es; sólo el ser es. *Aquello por medio de lo cual fue progresivamente conducido este ser puro hasta el devenir fue la reflexión de que él es igual a nada*. El ser *mismo* es lo indeterminado; no tiene por tanto referencia alguna a otro; parece, por consiguiente, que a p a r t i r d e e s t e i n i c i o no fuera posible a v a n c e ulterior, a saber partiendo del inicio mismo, *sin* que le fuera referido algo ajeno desde fuera. *La reflexión* de que el ser es *igual a* nada aparece *por tanto* como un segundo inicio absoluto. *Por otro lado*, si el ser tuviera una determinidad no sería el inicio absoluto, *pues* entonces dependería de otro y no sería *en*
[51] *verdad* inicio. Pero si él es | indeterminado y por ende inicio verdadero, tam-

«consistir») ya que los presentes análisis se mueven en el marco metafísico tradicional de las relaciones de subsistencia.

poco tiene entonces nada por medio de lo cual trasladarse a otro, *de modo* que él es al mismo tiempo el final.

Esa reflexión de que el ser no sea igual a sí mismo sino más bien sencillamente desigual a sí, considerada desde el último aspecto, es en esa medida desde luego un segundo, nuevo inicio, *pero que al mismo tiempo es otro inicio, por medio del cual viene a ser asumido el primero. Ésta es, como ya se ha recordado anteriormente, la verdadera significación del progresar en general. El progreso a partir de aquello que es inicio es, en la filosofía, al mismo tiempo el regreso a su fuente, a su inicio de verdad. Con esto, en el sobrepasamiento del inicio comienza al mismo tiempo un nuevo inicio, y el primero se muestra con ello como inicio que no lo es de verdad. Se concede pues este extremo, a saber que la reflexión que pone al ser como igual a la nada es un inicio nuevo; y es patente que tal extremo es incluso necesario. Pero, a la inversa, tampoco es este nuevo inicio, como no lo era el primero, un inicio absoluto, pues se refiere al primero, Pero, por esta razón, tiene* que estar latente dentro del primero mismo el que otro se respecte a él; luego tiene que ser algo determinado.– *Pero él* es lo inmediato, lo aún sencillamente indeterminado. Pero es justamente esta indeterminidad lo que constituye *su* determinidad, pues la indeterminidad está contrapuesta a la determinidad, con lo que es, en cuanto lo contrapuesto, mismamente lo determinado o negativo, y además *la* pura *negatividad*. Es esta indeterminidad o *negatividad* que tiene el ser en él mismo lo que la reflexión profiere al ponerlo como igual a la nada.– O bien, cabe expresarse así: como el ser es lo carente de determinación, por eso no es él la *determinación* que él es, *o sea*, por eso no es ser, sino nada.

En sí pues, es decir, en la reflexión *esencial*, la transición *no es inmediata, sino que* está todavía oculta. *Sólo su inmediatez está aquí presente*; es porque el ser está solamente puesto como inmediato por lo que irrumpe la nada inmediatamente en él.– *Una mediación más determinada es aquélla por la cual tiene la ciencia misma –y su inicio, el ser puro– su estar. El saber ha alcanzado el elemento del pensar puro por haber asumido en sí toda la multiforme variedad de la conciencia, de múltiples maneras determinada. La entera esfera del saber contiene pues, como momento esencial suyo, la abstracción y negatividad absolutas; el ser, inicio de esa esfera, es esta pura abstracción misma, o sea no es esencialmente más que nada absoluta.*

Esta advertencia recordatoria *se halla empero* detrás de la ciencia, la cual vendrá a exponer dentro de ella misma, *a saber*, partiendo de la esencia, aquella inmediatez unilateral *del ser* como una inmediatez mediada.

Pero, en la medida en que se desdeñe atender a esa irrupción de la nada y a la consideración del ser según *lo que él en sí es, nada estará entonces presente sino el ser puro. Se atiene uno firmemente a él tal como es: inicio y al mismo tiempo final,*

[52] y tal como, dentro de su | inmediata inmediatez, se hurta a la reflexión que lo conduce más allá de él mismo, puesto que él es, en efecto, lo indeterminado, lo vacío. En esta pura inmediatez, nada parece poder hacer brecha.

Como esta afirmación del ser carente de reflexión se atiene firmemente a lo meramente inmediato, aquello como lo cual es puesto el ser, o sea tal como él está presente, habrá entonces que atenerse también a ello y ver de qué modo esté pues presente este ser. Ahora bien, dado que el ser es la nada, es necesario entonces exponer tal cosa en su inmediatez.

Aprehendamos la afirmación del ser puro,

α) en la forma en que más a menudo lo ha puesto de relieve la opinión, o sea como la proposición: el ser es el absoluto; se enuncia así algo del ser que es diferente de él. Lo diferente de él es un otro que él; pero lo otro contiene la nada de aquello de lo que es otro. De este modo, lo presente en esta proposición no es el ser puro, sino el ser que está precisamente en la misma medida en referencia a su nada.— El absoluto viene a ser diferenciado de él; pero en cuanto que se dice que él es el absoluto, se viene a decir también que ellos no son diferentes. Lo que está presente no es pues el ser puro sino el movimiento, que es el devenir.

β) Ahora bien, si el ser puro significa precisamente tanto como el absoluto o, incluso, significa solamente un aspecto o parte del mismo, y se atiene uno firmemente a éste, se omite entonces la diferencia entre ellos, que poco ha enturbiaba la pureza del ser, y la diversidad desaparece, como si lo fuera meramente de palabra, o como vinculación con una parte inútil.

La proposición quiere decir, ahora: el ser es el ser.—A partir de esta identidad, de la que se hablará más adelante, está inmediatamente igual de claro que ella, como toda tautología, nada dice. Lo que está pues presente es un decir que es un decir-nada; con ello se presenta aquí el mismo movimiento, el devenir, sólo que en lugar del ser es un decir el que va a través de aquél [, del movimiento].

γ) Si se omite el predicado tautológico, queda entonces la proposición: el ser es. De nuevo, el ser mismo y el ser del mismo son aquí diferentes; mediante el es debe decirse algo más y, por ende, otra cosa distinta que el ser. Pero si por medio del es no viene puesto un ser otro y, por ende, no viene puesta una nada del ser puro, entonces hay que omitir este es como inútil, igualmente, y decir solamente: ser puro.

δ) Ser puro o, más bien, sólo ser; carente de proposición, sin afirmación o predicado. O sea, la afirmación ha regresado a opinión. Ser no es aún más que una voz que tiene su significado únicamente dentro del sujeto. Cuanto más profunda y rica sea esta intuición interna, que debe captar dentro de sí lo sagrado, eterno, Dios, etc., tanto más sangrante será el contraste de esta cosa interna entre aquello como lo cual está ahí y el vacío ser proferido, que frente a aquel contenido es nada; es en su significación y en su estar donde tiene él la diferencia respecto de sí mismo.

| Considerado *del otro lado, este ser que no tiene referencia a* un *significado,* [53]
un ser tal como él inmediatamente es *y como inmediatamente debe ser tomado,* pertenece a un sujeto; *él* es una cosa proferida, tiene un estar empírico en general, y pertenece *por ende al* suelo de la limitación y de lo negativo.– Cuando el *sano* entendimiento *humano* se encrespa contra la unidad de ser y nada y apela *al mismo tiempo* a lo inmediatamente presente, no viene a encontrar justamente en esta experiencia misma nada más que el ser determinado, ser con una limitación o negación, que es la unidad que él rechaza. La *afirmación* del ser inmediato se reduce así a una existencia empírica a cuya m o s t r a c i ó n no puede rehusarse, porque a lo que ella quiere atenerse es a la inmediatez *carente de reflexión*.

Lo mismo ocurre con la n a d a , sólo que de manera contrapuesta; tomada en su inmediatez, *ella* se muestra como s i e n d o ; pues, según, su naturaleza es lo mismo que el ser. La nada viene a ser pensada, representada; se habla de ella: e s , pues. La nada tiene su ser en el pensar, representar, etc. Pero este ser es diferente de ella; se dice, por consiguiente, que la nada está, en verdad, en el pensar y representar, pero que por esa razón no e s , que este ser es solamente pensar o representar. Pero en este diferenciar no cabe negar, precisamente en la misma medida, que la nada está en referencia a un ser; pero en la referencia, aunque ésta contenga también la diferencia, está presente una unidad *de la nada misma* con el ser.

La nada pura no es aún lo negativo, la determinación de reflexión frente a lo positivo, ni tampoco la limitación; en estas determinaciones tiene ella inmediatamente la significación de referencia a su otro. Sino que la nada *es aquí la* ausencia *pura* del ser, *el* **nihil privativum**, *igual que* las tinieblas son la ausencia de la luz. *Si entonces resultó que la nada es lo mismo que el ser, lo ahora firmemente mantenido es, por el contrario, que* la nada, *por sí misma, no tiene ser alguno, que es solamente, como se ha dicho,* ausencia del ser, *igual que* las tinieblas son sólo ausencia de luz, teniendo significado solamente en referencia a los ojos, en comparación con lo positivo, la luz.– *Todo esto no quiere empero decir sino que la abstracción de la nada es en y para sí, sino sólo en referencia al ser, o bien, cosa que es lo mismo que lo ya resultado, que la verdad es solamente la unidad de la nada con el ser; que las tinieblas son algo solamente en referencia a la luz, igual que, a la inversa, ser es algo solamente en referencia a nada. Aun cuando la referencia venga tomada superficial y exteriormente y, en ella, se quede estancada sobre todo en la diferencialidad, la unidad de los* términos *referidos está sin embargo esencialmente contenida allí como un momento, siendo* un hecho *que cada uno es a l g o solamente* | *en la referencia a su otro, con lo que viene a ser proferida precisamente la* [54]
transición del ser y de la nada al e s t a r .

Observación 3
[Título en la Tabla del Contenido: *Otras relaciones en la respectividad de ser y nada*].

El ser es nada, la nada es ser. Ya se ha hecho notar que la expresión de la verdad especulativa por medio de la forma de proposiciones simples es imperfecta. Aquí tendrían que añadirse todavía las proposiciones: El ser no es nada, la nada no es ser, para que se expresara también la diferencia, que en aquellas proposiciones no está sino presente.– Estas proposiciones dan de forma completa aquello que debe venir dicho, pero no el modo en que ello deba venir comprehendido ni el modo en que está comprehendido en el devenir.

A esas primeras proposiciones cabe aportar ahora otras relaciones del pensar. Éstas pueden venir a ser enunciadas así:

Que lo que es [, lo ente,] se convierta en nada se debe a que el ser es la nada.

Que lo que no es [, lo no ente,] se convierta en algo se debe a que la nada es ser.

O bien, de forma inmediata:

Lo que es se anonada porque es.

Lo que no es se convierte en ente porque no es.

El fundamento [o razón] de que cierto algo se convierta en ente porque no es, y de que el ente desaparezca porque es, aparece ya como insuficiente por el hecho de que esa razón es abstracta y vacía, mientras que lo que se entiende por algo es una cosa concreta, empírica. Por verdaderas que sean aquellas proposiciones, el fundamento [o razón] no puede ser, habida cuenta de que aquí se trata de un tal estar, un mero ser o no ser vacíos o una respectividad vacía de los mismos entre sí, sino que ha de tener la determinidad completa del contenido, a fin de concebirlo a partir de ella. La relación de fundamento en general es una determinación ulterior, más perfecta, de la respectividad de ser y nada entre sí; esa relación no puede ser aplicada a esta respectividad tal como se da aquí, porque ésta es más bien una unidad de puras abstracciones carentes de determinación, así que esencialmente no es aún mediación alguna.

Si se hubiera aducido aquí la relación de condición, la respectividad de ser y no ser daría las proposiciones:

Algo puede pasar a la nada solamente a condición de que él *sea:*

y pasar al ser, solamente a condición *de que él no sea.*

Estas proposiciones son vacías tautologías; pues dado que dentro de ellas se acepta un transitar a lo contrapuesto, es entonces ciertamente necesario que para que lo contrapuesto –el ser– sea, su contrapuesto –la nada– sea. Por otra parte, en la medida en que la conexión de esta transición viene puesta en la relación de condición, la unidad propia de ésta viene a ser asumida; pues, aunque la condición sea

necesaria | para lo condicionado, no es lo que pone a éste; tiene que añadirse primero un tercero que lleve a efecto la transición. Por la intromisión de la condición vienen a ser, pues, apartados ser y nada uno de otro y exigido un tercero, que cae fuera de ellos, para su respectividad. Pero el devenir es una unidad tal de los mismos que se halla en la naturaleza de cada uno de ellos; el ser es en y para sí mismo la nada, y la nada es en y para sí misma el ser. [55]

Observación 4
[Título en la Tabla del Contenido: *La dialéctica habitual frente al devenir y frente al surgir y perecer*].

[11]De lo anterior se sigue el modo en que la dialéctica *habitual* se las ha *frente al devenir* o frente al inicio *y* el hundimiento, el surgir o perecer.– La antinomia kantiana sobre la finitud o infinitud del mundo en espacio y tiempo será considerada con más detalle posteriormente, al tratar del concepto de infinitud.– Aquella simple dialéctica habitual está basada en el firme mantenimiento de la oposición entre ser y nada. De la manera siguiente viene a ser probado que es imposible inicio alguno del mundo o de algo:

Nada puede tener inicio, ni en la medida en que algo sea, ni en la medida en que no sea; pues en la medida en que es, el inicio no es lo primero; pero en la medida en que no es, tampoco se inicia.– En caso de que el mundo o algo debieran haberse iniciado tendrían que haberse iniciado en la nada, pero en la nada no hay inicio; o bien, la nada no es inicio; pues inicio es algo que implica dentro de sí a un ser, pero la nada no contiene ser alguno.– Por la misma razón, tampoco puede algo cesar. Pues entonces tendría que contener el ser a la nada, pero ser es solamente eso: ser, no lo contrario de sí mismo.

Pero devenir, o sea iniciar y cesar *son precisamente* esta unidad de ser y nada, frente *a la cual* no aporta *esta dialéctica* nada más que un asertórico desmentido de aquélla, a fin de atribuir verdad a ser y a nada, cada uno separado del otro.– Para el *habitual* representar reflexionante tiene valor de perfecta verdad el que ser y nada *no se adunen*; pero de otro lado hace valer iniciar y cesar como determinaciones de tipo igualmente verdadero; pero en éstas se acepta *de hecho como verdadero [el que haya] una unidad* de ser y nada.

Cuando viene presupuesta la absoluta escisión del ser respecto de la nada, el inicio o el devenir es *entonces* algo desde luego inconcebible –como se oye tan a menudo–; pues se hace una presuposición que suprime el inicio o el devenir, el cual, sin embargo, es *igualmente* afirmado de nuevo.

11 Cf. 21: 90_{23}.

Lo aducido aquí es la misma dialéctica utilizada por el entendimiento respecto al concepto que el análisis superior *tiene* de las magnitudes infinitamente-pequeñas. | *Por lo demás, la expresión infinitamente-pequeño es un tanto desatinada*; más adelante se tratará con mayor detalle de este concepto.– Esas magnitudes han sido determinadas como magnitudes tales que son [. existen] en su desaparecer: no antes de su desaparecer, pues entonces son magnitudes finitas, ni después de su desaparecer, pues entonces nada son. Contra ese concepto puro, *notoriamente* se ha objetado y siempre repetido que: o bien tales magnitudes son algo, o bien nada; que no hay estado intermedio alguno (estado es aquí una expresión inadecuada, bárbara) entre ser y no ser.– En este caso, se acepta igualmente la separación absoluta entre ser y nada. Por el contrario, se ha mostrado ya que ser y nada son de hecho lo mismo o, por hablar aquel lenguaje, que nada hay, de ningún modo, *que no sea un devenir*, que no sea un estado intermedio entre ser y nada.

[56]

Dado que el argumento raciocinante aducido hace la falsa presuposición del absoluto estado de separación de ser y no ser, no hay que llamarlo *tampoco* dialéctica, sino sofistería; pues sofistería es un argumento raciocinante que parte de una presuposición carente de fundamento, la cual se hace valer sin crítica ni meditación; mientras que nosotros llamamos dialéctica al superior movimiento racional en el que tales momentos, que parecen sencillamente separados, pasan *allí* por sí mismos el uno al otro. Es la naturaleza dialéctica del ser y la nada mismos la que hace que ellos muestren su unidad, el devenir, como verdad de ellos.

2. *Los* momentos del devenir

El devenir es *la unidad* de ser y nada: no la unidad que abstrae de ser y nada, sino que, como unidad de ser y nada, él es esta unidad determinada, o la unidad en la cual tanto ser como nada es. Pero en cuanto que ser y nada es cada uno *en la unidad con* su otro, no es. Por tanto, ellos son en esta unidad, pero como evanescentes, solamente como asumidos.

Ellos son en cuanto no entes: o sea, son momentos.–A la representación se ofrecen por lo pronto como términos tales que cada uno, separado de por sí, es de suyo subsistente respecto del otro; y ellos son ser y nada solamente en esta separación. Pero dado que ambos son lo mismo, decaen de *la* subsistencia de suyo para convertirse en momentos, *en cuanto que vienen a ser por lo pronto considerados* aún *en general como* diferentes pero, al mismo tiempo, como asumidos.

En cuanto que ser y nada se dan en un solo [elemento], están diferenciados entonces en él; pero lo están de modo tal que cada uno es al mismo tiempo, dentro de su diferencialidad, unidad con el otro. El devenir contiene por tanto dos unidades tales; cada una es unidad del ser y de la nada; *pero* una es el ser como referencia a la nada; la otra, | la nada como referencia al ser; dentro [57] de estas unidades, *ambas* determinaciones son de valor desigual.

El devenir está de esta manera en determinación doble; *como* iniciándose a partir de la nada que se refiere al ser, es decir, que pasa al mismo, *o* a partir del ser que pasa a la nada: surgir y perecer.

Pero estas direcciones tan diferentes se compenetran y paralizan recíprocamente. La una es perecer; ser pasa a nada, pero nada es precisamente en la misma medida lo opuesto de sí misma *y, más bien,* el tránsito al ser, *o sea* surgir. Este surgir es la otra dirección: nada pasa a ser, pero ser se asume precisamente en la misma medida a sí mismo y es, más bien, el tránsito a nada, *o sea* perecer.

Surgir y perecer no son, por consiguiente, un devenir de tipo *diverso, sino inmediatamente una sola y misma* cosa; ellos no se asumen *tampoco* recíprocamente, el uno no asume exteriormente al otro; sino que cada uno se asume en sí mismo y es en él mismo lo contrario de sí.

3. Asunción del devenir

El equilibrio en el que se ponen surgir y perecer es por lo pronto el devenir mismo. Pero éste coincide así consigo, igualmente, dentro de una inerte unidad. Ser y nada son dentro del devenir sólo como evanescentes; pero el devenir como tal no es sino por la diferencialidad de los mismos. Su desaparecer es por consiguiente el desaparecer del devenir, o desaparecer del desaparecer mismo. El devenir es *por tanto* una inquietud carente de sostén que se hunde conjuntamente dentro de un resultado inerte.

Esto podría venir expresado también así: el devenir es el desaparecer de ser en nada y de nada en ser, así como el desaparecer de ser y nada en general; pero descansa al mismo tiempo en la diferencia de los mismos. Se contradice pues dentro de sí mismo porque, en cuanto tal, unifica en sí lo que se contrapone; pero una tal unificación se destruye a sí misma.

Este resultado es el ser [y haber] desaparecido, pero[12] no como nada; en ese caso sería él solamente una recaída en una de las determinaciones ya asu-

12 La 2ª ed. añade la conj. adversativa.

midas. *Sino que* él es la unidad del ser y la nada, que se ha convertido en quieta simplicidad.

En el devenir mismo hay tanto ser como nada, dándose igualmente cada uno más bien sólo como la nada de sí mismo. D e v e n i r es la unidad como desaparecer, o sea la unidad dentro de la determinación de la nada. Pero esta nada es transición esencial al ser; y el devenir, *por tanto,* transición a la unidad de ser y nada unidad que, en cuanto [que está] s i e n d o , es, o sea que tiene la figura de la i n m e d i a t a unidad de estos momentos: e l e s t a r .

[58] | Observación

[Título en la Tabla del Contenido: *El a s u m i r*].

El a s u m i r y lo a s u m i d o es uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental que retorna sin más por todas partes, y cuyo sentido hay que aprehender determinadamente, diferenciándolo en particular de la nada.– Lo que se asume no se convierte por ello en nada. Nada es lo i n m e d i a t o ; un asumido es por el contrario un m e d i a d o , lo que no es [ente], pero como r e s u l t a d o que ha surgido de un ser. Tiene a ú n , por consiguiente, e n s í la *determinación* d e l a q u e p r o c e d e .

A s u m i r tiene en el lenguaje el doble sentido de significar tanto conservar, m a n t e n e r , como igualmente hacer cesar, p o n e r p u n t o f i n a l . El conservar incluye ya dentro de sí lo negativo de que algo venga a ser privado de su inmediatez y, por ende, de un estar [, como existencia,] abierto a las influencias exteriores, y ello con el fin de mantener ese algo.–Así, lo asumido es algo al mismo tiempo conservado que no ha perdido sino su inmediatez, pero que no por ello ha *desaparecido*.

Determinado con más exactitud, lo asumido es *aquí* algo asumido solamente en la medida en que ha pasado a entrar en unidad con su contrapuesto; en esta determinación más precisa, *él es* algo reflexionado *y* puede ser llamado, convenientemente, m o m e n t o .– *Como* ahora, aún con mayor frecuencia se impondrá la observación de que el lenguaje técnico de la filosofía utiliza expresiones latinas para determinaciones reflexionadas.

Pero el sentido y expresión más precisos que reciben el ser y la nada en cuanto que, desde ahora, son m o m e n t o s resultará *con mayor precisión* cuando se tome en consideración el estar, en cuanto unidad dentro de la cual están ellos conservados. Ser es ser y nada es nada solamente en la diferencialidad del uno respecto al otro; pero en la verdad de ambos, dentro de su unidad, ellos han desaparecido como esas determinaciones y son ahora algo otro. Ser y nada son lo mismo; porque son lo mismo, por eso no son ya ser y nada, y tienen una determinación diversa; dentro del devenir, fueron surgir y perecer; dentro

del estar, en cuanto unidad determinada de otro modo son, a su vez, momentos determinados de otro modo.

| CAPÍTULO SEGUNDO [59]

EL ESTAR

Estar es ser d e t e r m i n a d o. *El estar mismo es diferente, al mismo tiempo, de su d e t e r m i n i d a d. Dentro de la determinidad hace su entrada el concepto de c u a l i d a d. Pero la determinidad pasa a d i s p o s i c i ó n y cambio, y luego a* la oposición *d e f i n i t o e i n f i n i t o, que* se disuelve dentro del ser para sí.

El tratado del estar tiene *pues* tres apartados:

A) *d e l* e s t a r, e n c u a n t o t a l;

B) *d e l a d e t e r m i n i d a d;*

C) *d e* l a i n f i n i t u d c u a l i t a t i v a.

A.

ESTAR, EN CUANTO TAL

El estar en cuanto tal se determina en él mismo hasta hacerse diferencia de los momentos del s e r - p a r a - o t r o y del s e r e n s í, o sea que se determina, en cuanto unidad de ellos, como r e a l i d a d; y ulteriormente, hasta h a c e r s e e n t e q u e e s t á a h í, o a l g o.

1. E s t a r, e n g e n e r a l

Estar es el s i m p l e ser-uno del ser y la nada. Por mor de esta simplicidad, tiene la forma de un término i n m e d i a t o. Su mediación, el devenir, se halla tras él; ella se ha asumido, y el estar aparece por consiguiente como un término primero del que se partiera.

Él no es mero ser, sino e s t a r. Tomado etimológicamente: ser [o estar] en un cierto l u g a r; pero la representación espacial no es aquí pertinente. Según su devenir, estar es en general s e r con un n o s e r, *pero* de tal modo que este no ser sea acogido en unidad simple con el ser; el estar es ser d e t e r m i n a d o, *en general.*

Por mor de la inmediatez en que, dentro del estar, ser y nada están aunados, | no se sobrepasan el uno al otro; *sino que,* hasta donde esté siendo el *ente-* [60]

que-está-ahí, en igual medida será éste un *no-ente*, o sea hasta ese punto estará *determinado*. El ser no es lo universal, la determinidad no es lo particular. La determinidad no se ha desprendido aún del ser: o, *más bien*, no se desprenderá ya de él; pues lo verdadero, situado desde ahora de fundamento, es *esta* unidad del no ser con el ser; sobre ella, como fundamento, vienen a darse todas las determinaciones ulteriores. *El ser que hace a partir de ahora su entrada en contraposición a la determinidad no es ya el ser primero, inmediato.*

2. *Realidad*

El estar es ser con un no-ser. Pero, como unidad inmediata de ser y nada, está más bien en la determinación del ser, y el ser-puesto de esta unidad es por consiguiente incompleto, pues ella no contiene solamente al ser, sino también a la nada.

a) Ser otro

Por consiguiente, el estar es, primero, aquella unidad, no solamente como ser sino, de modo igual de esencial, como no ser. O bien, aquella unidad no es solamente estar que es, sino también estar que no es, no estar.

Al tratar de la transición del ser a la nada se ha recordado ya en qué medida es aquélla inmediata. La nada no está puesta aún en el ser, aun cuando ser sea esencialmente nada. Por el contrario, el estar contiene ya a la nada, puesta dentro de él mismo, y es por ello la propia regla de medida de su incompletud y, por ende, en él mismo la necesidad de venir a ser puesto como no-estar.

Segundo, el no-estar no es pura nada, pues es una nada en cuanto nada del estar. Y esta acción de negar está tomada del estar mismo pero, en éste, está unificada con el ser. Por consiguiente, el no-estar es él mismo un ser; es no-estar que es. Pero un no-estar que es, es él mismo estar. Este segundo estar no es sin embargo, al mismo tiempo, estar de la misma manera que al principio; pues él es, precisamente en la misma medida, no-estar: estar como no-estar; estar como la nada de sí mismo, de modo que esta nada de sí mismo es, igualmente, estar.—O sea: el estar es esencialmente ser otro.

O bien, brevemente, comparado consigo mismo, el estar es inmediata unidad simple de ser y nada; pero por ser unidad de ser y nada, él es más bien, no unidad igual a sí misma, sino sencillamente desigual a sí; o sea, es el ser otro.

[61] | *Por lo pronto, el ser otro es ser otro en y para sí: no lo otro de algo, de modo tal que el estar estuviera aún enfrentado al otro y que nosotros tuviéramos aquí un estar y [allí] otro estar. Pues el estar ha pasado en general a ser otro. El ser otro es, él mismo,*

estar; pero estar en cuanto tal es lo inmediato; esta inmediatez, empero, no ha permanecido, sino que el estar es solamente estar en cuanto no estar, o sea, él es ser otro.

Así como pasaba ser a nada, así pasa estar a ser otro; ser otro es la nada, pero como r e f e r e n c i a . *Otro es* n o *[ser]* e s t o ; *pero* e s t o *es igualmente un* o t r o , *luego él es también no esto. No hay estar alguno que no esté determinado al mismo tiempo como otro, o que no tenga una referencia negativa.*

[13]*También la representación está de acuerdo con esto.* Si a un estar lo denominamos A, y B al otro, el término determinado por lo pronto como lo otro es B. *Sólo que* A es precisamente en la misma medida lo otro de B. Ambos son otros [, o sea distintos entre sí].

En este respecto, empero, el ser otro aparece como una determinación extraña al así determinado estar, o sea que lo otro aparece f u e r a del primer estar; en parte, *de tal modo* que un estar venga *determinado como otro* sólo por medio de la comparación de un tercero, *pero que de por sí no sería un otro*; en parte, *de tal modo* que venga determinado como otro solamente por mor del otro que está fuera de él, pero no *en y* para sí. *Sólo que, de hecho,* cada estar se determina, también para la representación, precisamente en la misma medida como otro estar, de modo que *a ella* no *le* queda un estar que estuviera determinado solamente como eso, como un estar, *y no como un otro; o sea* que no estuviera fuera de un estar, que por lo tanto no fuese él mismo un otro.– *La representación conviene en verdad a la universalidad de una determinación, no a la necesidad de la misma en y para sí misma. Esta necesidad se halla empero en que en el concepto del estar se ha mostrado que el estar, en cuanto tal, es en y para sí lo otro, que contiene dentro de sí mismo su ser otro.– Pero el ser otro es la nada, esencialmente tomada como referencia, o sea es el separar, el alejar de sí mismo; por consiguiente, esta determinación de ser otro se emplaza enfrente del estar: éste es el único lado que está a la vista de la representación.*

T e r c e r o : *el estar mismo es esencialmente ser otro; ha pasado a él. El otro es así inmediato; no referencia a algo que* s e   e n c o n t r a r a   f u e r a   d e   é l , *sino otro en-y-para-sí. Pero entonces, él es el* o t r o   d e   s í   m i s m o .– *En cuanto el otro de sí mismo, es también estar en general o inmediato. El estar no desaparece por tanto dentro de su no-estar, dentro de su otro, pues éste es el otro de sí mismo; y el no estar es, él mismo, estar.*

El estar[14] se c o n s e r v a dentro de su no-estar, siendo esencialmente una sola cosa con él, y no siendo esencialmente una sola cosa con él. *El estar* se halla por tanto en r e f e r e n c i a a | su ser otro; en puridad, no es su propio ser otro: [63]

13 Cf. 21: 105_9.
14. Cf. 21: 106_{27}.

el ser otro está al mismo tiempo contenido *esencialmente* dentro de él y, al mismo tiempo, sigue estando separado de él; es ser-para-otro.

b) Ser-para-otro y ser en sí

1. *Ser-para-otro constituye la determinación, conforme a verdad, del estar.* Estar ahí, en cuanto tal, es algo inmediato, carente de referencia [a otro]: o sea, está dentro de la determinación del ser. Pero estar, en cuanto algo que incluye dentro de sí al no-ser, es *esencialmente* ser determinado, ser que ha sufrido la acción de ser negado, otro: pero, en virtud de que él se mantiene también al mismo tiempo dentro de la acción que lo niega, no es sino ser-para-otro.

2. *Como puro ser-para-otro, el estar no está propiamente sino transitando hacia el ser otro* [, no es propiamente sino lo que pasa a ser otro]. *Pero* él se conserva *también* dentro de su no-estar, y es ser. No *es él*, empero, *solamente* ser en general, sino que está *en oposición frente a su no-estar*; es *un ser* como referencia a sí frente a su referencia a otro, como igualdad consigo frente a su desigualdad. Un ser tal es *el* ser en sí.

3. Ser-para-otro y ser en sí constituyen los dos momentos del *estar*. Dos pares de determinaciones son los que vienen aquí a darse: 1) *estar* y otro; 2) ser-para-otro y ser en sí. Los primeros contienen *la determinación que da igual*, carente de referencia; *estar y un* otro caen el uno fuera del otro. Pero su verdad es su respectividad [, el hecho de que cada uno esté referido al otro]; el ser-para-otro y el ser en sí son, por consiguiente, aquellas determinaciones en cuanto momentos, al ser determinaciones que son referencias y que permanecen dentro de la unidad de ellas, dentro de la unidad del estar; *o bien*, cada uno contiene en él, al mismo tiempo, también el momento que diverge de él, el momento suyo.

Se ha recordado anteriormente que ser y nada dentro de su unidad, la cual es estar, no son ya ser y nada: *pues* eso lo son solamente fuera de su unidad; así, *ser y nada*, dentro de su inquieta unidad, dentro del devenir, son surgir y perecer.– Ser, dentro del *estar*, es ser en sí. *Pues* ser es la referencia a sí, la igualdad consigo *que* ahora, *empero*, no es ya inmediata, sino *que es* referencia a sí solamente en cuanto no-ser del *no-estar* (en cuanto estar reflexionado).– De igual modo no-ser, como momento del *estar*, no es, dentro de esta unidad de ser y no ser, no-estar en general, sino *inmediatamente* un otro y, más determinantemente, referencia *al* no-estar, *o sea* ser-para-otro.

Así pues, ser en sí es, en primer lugar, referencia negativa al no-estar; tiene el ser otro fuera de él y se le enfrenta; en la medida en que algo es en sí, está sustraído al ser otro y al ser-para-otro. Pero, en segundo lugar, tiene también en él al no ser, pues él mismo es el no ser del ser-para-otro.

| Pero el s e r - p a r a - o t r o es, en primer lugar, negación del ser, *dentro del* estar; en la medida en que algo está dentro del otro o es para otro, está privado del propio ser. Pero, en segundo lugar, él no es el no-estar en cuanto pura nada; él es no-estar que apunta al ser en sí; igual que, a la inversa, el ser en sí apunta al ser-para-otro. [63]

c) Realidad

Ser en sí y ser-para-otro son los momentos o diferencias internas del estar. Son el ser y la nada, diferenciados e n e l estar. O sea, el estar no es disuelto por esta diferencia, sino que estos momentos están esencialmente mantenidos dentro de la unidad que es el estar; pues, como se acaba de mostrar, ellos mismos son estas unidades.

El estar mismo es por lo pronto inmediata unidad simple de ser y nada. En la medida en que ser y nada se han determinado en él, con más precisión, como los momentos que acaban de ser considerados, no está ya él en la primera forma, la de la inmediatez, sino que es estar reflexionado; es estar, en la medida en que se ha determinado como ser en sí y como ser-para-otro, y es la unidad de ellos, en cuanto momentos suyos. Como tal estar reflexionado, él es r e a l i d a d .

[15]Observación

[Título en la Tabla del Contenido: *Significado habitual de* realidad].

R e a l i d a d puede parecer una palabra con disparidad de sentidos, dado que es utilizada con respecto a determinaciones *muy* diversas e incluso contrapuestas. Cuando de pensamientos, conceptos, teorías se dice que n o t i e n e n r e a l i d a d a l g u n a , lo que se quiere decir *aquí* es que no les conviene *ni un estar exterior [existencia]* ni r e a l i d a d e f e c t i v a alguna; e n s í o en el concepto bien podría ser verdad, p.e., la idea de una república platónica.—*A la inversa, cuando p.e. en el tren de vida no está presente más que la apariencia de riqueza, se dice igualmente q u e l e f a l t a r e a l i d a d , entendiendo por ello que aquel tren de vida no es más que un estar exterior, sin fundamento interno alguno. Hay ocupaciones de las que se dice que no son ocupaciones r e a l e s , o sea que no tienen valor en sí; o bien, razones de las que se dice que no son reales, en la medida en que no provienen de la esencia de la Cosa.*

Así pues, en un caso se entiende por realidad el e s t a r e x t e r i o r ; en el otro, el s e r e n s í . Sólo que ésta no es una significación diversa o contrapuesta de realidad, sino que más bien hay una sola, porque la realidad incluye esencialmente en sí esas dos determinaciones. Así pues, cuando está presente s ó l o el ser en sí o s ó l o el ser-

15 Cf. 21: 99_7.

[64] *para-otro, la razón de echar en falta realidad ! en ellos se debe a que cada una de estas determinaciones es de por sí unilateral, mientras que ella, la realidad, es la totalidad, que requiere de ambas.*

También lo en-sí tiene en parte esta doble significación. [16]Algo es en-sí en la medida en que, a partir del ser-para-otro, ha retornado a sí. Pero algo tiene también una determinación o circunstancia en sí (aquí cae el acento sobre el en) o en él, en la medida en que esa circunstancia está exteriormente en él, en que es un ser-para-otro.

Estos *dos casos están unificados en el estar o la realidad. El estar es* en sí *en la medida en que* tenga *algo* en él, *es decir,* en que sea ser-para-otro. Pero que *el estar* tenga también en él aquello que él en sí es, y a la inversa, que lo que él es en cuanto ser-para-otro lo sea también en sí, eso *concierne* a la identidad del ser en sí y del ser-para-otro, *sobre todo según un contenido, y* de manera formal[17] se da *ya en parte* dentro de la esfera del estar, *en la medida en que la determinación pasa o disposición*, pero más expresamente dentro de la consideración de la esencia y de la relación *entre* interioridad y exterioridad; y *luego*, de la manera más determinada, dentro de la consideración de la idea, como unidad del concepto y de la realidad efectiva.

[18]*Mas lo que de manera preliminar* se *muestra ya* aquí *es igualmente* el sentido de la cosa-en-sí, la cual es una abstracción muy simple pero que, durante un tiempo, fue una determinación muy importante, al igual que la proposición de que no sabemos lo que sean las cosas en sí era una sabiduría que valía para múltiples cosas.– Se dice que las cosas son en-sí en la medida en que se hace abstracción de todo ser-para-otro; es decir, y en general, en la medida en que vienen pensadas sin ninguna determinación, como nadas. Desde luego que, en este sentido, es imposible saber qué sea la cosa en-sí. Pues la pregunta: ¿qué? requiere se aduzcan determinaciones; mas como al mismo tiempo deben ser cosas-en-sí, es decir, justamente sin determinación, de una manera carente de pensamiento se ha puesto entonces en la pregunta la imposibilidad de contestación, o bien se la convierte en una respuesta *contradictoria*. La cosa-en-sí es lo mismo que ese absoluto del que nada se sabe salvo que, dentro de él, todo es uno. Pero la exposición de lo que en verdad sea la cosa-en-sí *o, más bien*, de qué sea *en general* en sí, es la lógica *misma. Cuando de una determinada cosa se pregunta qué sea ella en sí, la simple respuesta lógica es que ella es en sí* lo que *ella*, dentro de su concepto, es.

16 Cf. 21: 108_{8}.
17 *formell*.
18 Cf. 21: 108_{26}.

[19] *Cabe aludir aquí* al *antiguo* concepto metafísico de Dios, base sobre todo de la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios. *En efecto*, Dios vino determinado como omnitud de todas las realidades, y se decía de esta omnitud que ella *no* contenía dentro de sí contradicción alguna y que ninguna de las realidades suprimía a las otras, pues había que tomarlas solamente como perfección, como algo *positivo* que no contiene negación alguna. De este modo, las realidades no estarían entre sí contrapuestas ni se contradirían.

| Cuando se trata de este concepto de realidad, se acepta *por tanto* que ésta [65]
seguirá permaneciendo *en la medida en que* se suprima toda negación y, con ello, toda determinidad de la misma. *Sólo que ella es el estar en general, que contiene al no-ser como ser-para-otro y, más precisamente, al límite o determinidad.* La realidad, *que* debe ser tomada en el llamado sentido eminente, o sea como infinita –en el significado habitual de la palabra–, viene a ser ampliada hasta hacerse carente de determinación, perdiendo su significado. La bondad de Dios no debería ser bondad en el sentido habitual, sino en el eminente, ni diversa de la justicia, sino templada por ella, como –a la inversa– la justicia por la bondad; así ni la bondad es ya bondad ni la justicia justicia.– La potencia debería ser templada por la sabiduría, pero entonces no es potencia *absoluta*; la sabiduría debería ser ampliada hasta hacerse potencia, pero entonces desaparece como sabiduría que determina fin y medida. Más adelante vendrá a darse el concepto verdadero del infinito, *igual que se determinará de modo cada vez más preciso la* unidad absoluta, que no *consiste en* un templar, *en un* recíproco limitar o mezclar, cosa que es una referencia *sobremanera* superficial, mantenida dentro de una niebla indeterminada y con la cual sólo *el* representar carente de concepto puede contentarse.– Tal como se la toma en esa definición de Dios: como cualidad determinada, la realidad –llevada fuera y más allá de su determinidad– cesa de ser realidad, convirtiéndose en *el [ser] en sí unilateral, que está vacío: y* Dios, en cuanto lo puramente real en todo lo real, o como omnitud de todas las realidades, es la misma [cosa] carente de determinación y enjundia que el vacuo absoluto *antes citado*, en el que todo es uno.

3. Algo

[20] *El estar es, en cuanto realidad, la diferenciación de sí mismo en ser en sí y ser-para-otro. En ella, el ser en sí se da como diferente del ser-para otro pero, con ello, se*

19 Cf. 21: 99_{21}.
20 Cf. 21: 102_{19}.

da solamente en cuanto referido a él y en unidad con él. De igual modo, el ser-para-otro no es el ser-otro mismo, sino que contiene dentro de sí la referencia a sí mismo, el ser-en sí. Estas dos unidades constituyen pues, en su diferencia misma, una sola unidad, y son el acto de pasar la una a la otra.

Por lo pronto, el estar en cuanto tal no es más que la unidad i n m e d i a t a *de ser y nada. La realidad es esta unidad en la diferencia determinada de sus momentos, que constituyen en ella* l a d o s *diversos, determinaciones de reflexión que están una frente a otra, dándoles ello igual. Pero como cada una es solamente en cuanto que está en respectividad a la otra, y cada una incluye dentro de sí a la otra, la realidad cesa entonces de ser una tal unidad en que ambas tengan una consistencia a la*
[66] *que le dé igual [que la otra la tenga]. Es una unidad que | no les deja tener consistencia; su unidad simple, que las* a s u m e . *El* estar es s e r [o estar] d e n t r o d e s í ; y, *en cuanto ser dentro de sí*, es un ente que está ahí, *o* sea a l g o .

[21] *El ser dentro de sí del estar es, con ello, la referencia simple del estar a sí mismo, igual que el ser en sí. Pero el ser en sí es esta igualdad consigo más [bien] de manera inmediata; en el ser en sí, lo situado de fundamento es el momento del ser, mientras que el ser-para-otro le está enfrentado. Cabe expresar esto* diciendo *que el ser en sí es la referencia a sí mismo del estar, mas no como* r e f l e x i ó n p r o p i a , e n s í , d e l e s t a r , *sino como una reflexión exterior; o sea solamente por el hecho de que el ser-para-otro está separado de la referencia a sí.—El ser dentro de sí es en cambio, desde ahora, el propio ser en sí del estar; es su* r e f l e x i ó n d e n t r o d e s í . *El estar es la unidad, que es realidad en la medida en que tiene* l a d o s *diversos, es decir: la realidad es la unidad inmediata, pero referida a aquella reflexión exterior que diferencia sus diversos lados. El ser dentro de sí es, por el contrario, la referencia a sí del estar, en la medida en que asumir el ser-para-otro es su propio asumir; el ser-para-otro pasa en él mismo al ser en sí, por lo que éste no es ya ser en sí inmediato, sino el ser que se ha unificado igualmente con su otro momento, estando dentro de él el ser-para-otro; o sea, que él es el ser dentro de sí.*

A l g o *se determina posteriormente, con mayor precisión, como ser para sí o cosa, sustancia, sujeto, etc. A todas estas determinaciones les está situada de fundamento la unidad negativa: la referencia a sí por negación del ser otro. Algo es esta unidad negativa del ser dentro de sí, sólo que al principio lo es de manera enteramente indeterminada.*

El estar pasa, en el interior de sí mismo, a ser ente-que-está-ahí porque, al ser el acto de asumir el ser-para-otro, obtiene este punto de unidad negativa. Así pues, el estar en cuanto algo no es la unidad i n m e d i a t a , q u e e s *[, existente], de ser y*

21 Cf. 21: 103_{12}.

nada, sino que, en cuanto ser dentro de sí, tiene referencia a sí en la medida en que es negación. El s e r de algo no consiste pues en su inmediatez, sino en el n o s e r del ser otro; el estar ha pasado pues, dentro del algo a ser lo negativo, en la medida en que éste se halla desde ahora de fundamento [, a la base]. El algo es estar [está ahí] únicamente en la medida en que tiene una d e t e r m i n i d a d .

B.

DETERMINIDAD

[22]*Estar es ser con un no ser. Es ser, simple referencia a sí mismo, pero ya no como inmediatez, sino como referencia negativa a sí mismo; ésta constituye su ser. Así es algo. Aquí, en el estar, torna pues a surgir el momento del no ser.*

| *Algo, como ente que está ahí, diferencia e n p r i m e r l u g a r de él mismo, como l í m i t e suyo, su momento de negatividad.* [67]

E n s e g u i d a se muestra empero el límite como la esencialidad del algo: es su d e t e r m i n i d a d , que se diferencia en determinidad en cuanto que es en sí: d e t e r m i n a c i ó n , y en determinidad en cuanto que es para-otro: d i s p o s i c i ó n . La determinidad es, en cuanto respectividad de esos momentos, c u a l i d a d .

E n t e r c e r l u g a r pasa empero la cualidad, a través de la disposición, a c a m b i o .

1. *L í m i t e*

1. *El algo es, e n p r i m e r l u g a r , un estar que se halla en general clauso; contiene dentro de sí el no ser del ser otro; un no ser mediante el cual él es [, existe] como ser dentro de sí.*

En segundo lugar es él, en cuanto estar, ciertamente ser-para-otro; pero el ser-para-otro ha vuelto a ser recogido en el ser en sí. Esto significa, por una parte, que el ser otro no ha desaparecido; pero como el algo es simple ser dentro de sí precisamente en razón de haber retomado a sí, cae entonces el ser-otro fuera de él. Este otro es otro algo, frente al cual es el algo i n d i f e r e n t e ; él es, tanto da que este otro sea, que no sea, o como quiera que sea. El algo es ser e n s í , y ello lo es f r e n t e al otro; este ser en sí constituye su i n d i f e r e n c i a .– El primer ser en sí del estar es inmediato ser en sí; por el contrario, aunque el ser dentro de sí es también ser en sí, no lo es como inmediato, sino como un ser en sí que es negativo frente a otro, o sea: el ser en sí que ha

22 Cf. $21{:}104_{21}$.

emergido en el ser-para-otro.—Es pues en el hecho de que el estar esté determinado como indiferente donde sola y primeramente sale el otro a enfrentarse propiamente a un estar; tal como apareció hace un instante, el estar mismo había pasado al ser otro: esta unidad de ambos se configuraba en los momentos ya considerados, por cuya negativa unidad: el ser dentro de sí, se separan el estar y el ser otro, y se ponen en referencia indiferente entre sí.

En tercer lugar, empero, dado que el ser dentro de sí es el no ser del ser otro, el algo no es indiferente en general, sino que el no ser del otro es momento esencial de su indiferencia: es el cesar de otro en él.

Algo contiene pues los tres momentos: 1) su no ser, el otro, está fuera de él: él mismo es referencia a sí, igual a sí misma; 2) el otro no es otro en general o en una
[68] *reflexión exterior, sino que cesa en el algo: | algo es su no ser; 3) algo tiene por ello en él al no ser mismo, pero como el cesar de su ser otro y, por tanto, como ser de sí mismo.*

Tiene un límite.

Por lo pronto, algo tiene un límite solamente en cuanto enfrentado a otro; el límite es el no ser del otro, no del algo mismo; por ello, éste no se delimita a sí mismo, sino a su otro.

2. Pero el otro es él mismo algo en general, pues es igualmente un estar. Así, el límite que el algo tiene frente al otro es también límite del otro como algo, o sea: es límite del mismo, por lo cual mantiene a distancia de sí al primer algo, en cuanto su otro; o sea, es un no ser de ese algo. No es pues solamente no ser del otro, sino también del algo: está en el algo mismo.

O bien, inmediatamente: en la medida en que el algo no es sino como no ser del otro, es entonces, en él mismo, no ser; y el límite es, precisamente en la misma medida, aquello por lo cual él mismo está delimitado.

3. El límite es, como no ser, el cesar de algo. Pero, en cuanto que es esencialmente el cesar de otro, el algo es entonces, al mismo tiempo, por medio de su límite.—El otro es, igualmente, no ser del algo, pero si el límite fuera solamente este no ser, entonces algo cesaría en general en su límite; pero éste es solamente no ser del algo de tal manera que, al mismo tiempo, es no ser del otro: por tanto, es ser del algo.

[23]Ahora bien, en la medida en que algo es y no es dentro de su límite, y en que estos momentos *vienen tomados, por lo pronto,* en inmediata *diferencialidad*, caen entonces, uno fuera del otro, el no estar y el estar del algo. Algo tiene su estar fuera de su límite; así precisamente, *empero*, también lo otro —por ser algo— está fuera del límite. Éste es el término medio de ambos, dentro del cual ellos cesan [dejan de ser algo]. Ambos tienen el estar [o sea,

23 Cf. 21: 114,18

su existencia como entes] más allá del uno y del otro, *y* más allá de su límite; el límite, como no ser de cada uno de ellos, es lo otro; *cada uno tiene así su estar fuera de su no ser.*

– Según esta diversidad existente entre algo y su límite, la línea *nos* aparece como línea sólo fuera de su límite, el punto; la superficie, como superficie fuera de la línea; el cuerpo, sólo como cuerpo fuera de su superficie delimitante.– Éste es el respecto por el que cae por lo pronto el límite dentro de la representación: el ser-fuera-de-sí del concepto; *por tanto*, el respecto también de donde el límite viene tomado preponderantemente en los objetos espaciales.

4. Pero además, el algo, estando como está fuera del límite, es algo no delimitado: solamente estar en general. *Fuera del límite, algo* no es diferente de su otro, sino que es solamente estar; tiene pues con su otro la misma determinación: cada uno es solamente algo en general, o sea cada uno es otro.

Pero algo es algo sólo por ser dentro de sí, y es dentro de sí *sólo por [ser] no-ser de un otro; sin límite, él es su otro. Su estar vuelto hacia fuera, frente a otro, frente al no ser que es su límite, constituye con ello lo esencial | de algo, o sea su estar.* Solamente dentro de su límite es algo aquello que él es. [69]

El ser dentro de sí, como simple referencia a sí mismo, excluye por lo pronto de sí, y a partir del algo, al ser otro y, con ello, al límite mismo – tomado como referencia a lo otro–. Pero la igualdad de algo consigo descansa en su naturaleza negativa; o sea, el no ser es aquí el mismo ser en sí; por consiguiente, el límite es el ser dentro de sí. Anteriormente se había determinado de tal modo el ser-dentro-de-sí del algo que él era el ser-para-otro acogido dentro del ser en sí; el ser en sí, frente a otro, era la indiferencia de algo frente a otro. Pero, a la inversa, el ser otro o no ser del algo está puesto, por ende, como ser en sí que no tiene otro contenido o consistencia que el límite mismo.

– El punto no es pues solamente de tal modo límite de la línea que ésta cese simplemente en él y que ella, en cuanto estar, esté fuera de él: la línea no es sólo de tal modo límite de la superficie que ésta cese simplemente en la línea, como tampoco la superficie en cuanto límite del cuerpo. Sino que dentro del punto se inicia también la línea; él es su inicio absoluto y constituye su elemento, tal como la línea el elemento de la superficie, y la superficie el del cuerpo. Estos límites son *así al mismo tiempo el* principio de aquello que delimitan, al igual que el uno es por ejemplo límite como número cien, pero también elemento de la entera centena.

El límite no es pues diferente del algo; este no ser es más bien su fundamento, que hace de él lo que él es: el límite constituye su ser, o sea: su ser no sobrepasa su ser otro, su negación. El límite es así determinidad.

2. Determinidad

El límite pertenece al algo mismo; el algo no tiene ningún estar fuera de aquél; el límite es el ser en sí del algo mismo [el estar en sí algo]; no es exterior a su ser [o estar] dentro de sí, sino que es él mismo límite que está dentro de sí. La verdad del límite es la d e t e r m i n i d a d *en general, según resulta de lo precedente.—Cuando se cambia el límite, el algo en general parece permanecer aún como un estar, y sobrevenir el cambio fuera de él, solamente en el límite. Pero tal cual el límite es en verdad, a saber en cuanto* d e t e r m i n i d a d *(el límite cualitativo, aún no cuantitativo), él es aquello por lo cual algo es lo que es; si la determinidad desaparece, desaparece entonces el algo mismo; o bien, si una determinidad cualquiera entra en el puesto de otra, entonces algo es él mismo un otro.*

Algo t i e n e *una determinidad. En esta expresión vienen diferenciados uno de*
[70] *otro el algo y su determinidad. Esta diferencia pertenece empero a | la reflexión externa. Algo es* l o d e t e r m i n a d o*: está en simple e inmediata unidad con ella, con la determinidad. Algo desaparece, por ello, en su determinidad. Por consiguiente, ya no hay que hablar aquí propiamente ni del algo ni de ella. Pues algo es el ser dentro de sí en una inmediatez; según ésta, él tiene la negación, el límite, solamente en él, en cuanto ser-para-otro, y algo es en sí frente al límite; pero, en la unidad con éste, aquél es asumido; pues su inmediatez ha desaparecido, y él ha pasado a la determinidad.*

La d e t e r m i n i d a d *simple es unidad del ser dentro de sí y del límite. Contiene a ambos en ella como asumidos, como momentos; o sea,* e l l a m i s m a e s t á d e t e r m i n a d a d e e s t a d o b l e m a n e r a. *Ella es, por un lado, límite retornado a sí; por otro, empero, es también el ser dentro de sí que ha pasado al ser-para-otro; o sea, está como límite.*

a) Determinación

En cuanto límite tornado a sí, la determinidad es e n s í*; ella es lo determinado como refiriéndose solamente a sí; como el no ser de otro, de modo que no viene delimitado por ello.*

La determinidad puede ser denominada según este lado, con más precisión, d e t e r m i n a c i ó n. *En su determinación, algo descansa dentro de sí mismo; él es dentro de ella lo que él* d e b e s e r. *Es verdad que hay otro fuera de él, pero de modo que, en esta referencia a otro, algo no es lo que es, sino que está recogido dentro de sí a partir de la referencia a otro. El* l í m i t e *como* d e t e r m i n a c i ó n *no es ya el término medio de referencia entre el algo y otro; el límite le es pertinente solamente a algo que no tiene ese límite en común con otro, sino que el límite es la referencia de algo a sí mismo.*

b) Disposición

La determinación constituye el ser en sí de algo. Pero la determinidad no es solamente ser-en sí, sino que, como límite, es también ser-para-otro, o sea: es el ser dentro de sí que ha pasado al ser-otro. La determinidad es, por de pronto, indiferente frente a otro, y el otro cae fuera del algo. Pero al mismo tiempo, en cuanto que el límite le pertenece a él mismo, tiene al ser otro en él mismo. La determinidad es, de esta manera[24], estar exterior de algo, un estar que *en verdad* es su estar, pero que no pertenece a su ser en sí.

La determinidad es, así, disposición.

Al estar dispuesto de una manera o de otra, algo *no está como siendo dentro de sí, sino* como comprendido dentro de un externo influjo y relación. *Esta determinidad, que ciertamente le pertenece, es más bien su ser otro, pero lo es en la medida en que este otro está en él. La* referencia exterior | de que depende la dis- [71]
posición, y el venir determinado por otro, aparecen como algo contingente, *porque aparecen como un otro, como algo exterior.* Mas *el* algo *consiste en* estar entregado a esta exterioridad, y *en* tener una disposición. - *La determinación es el ser otro, recogido dentro de sí; por ello precisamente, en lugar de ser asumido, el ser otro se ha convertido más bien en determinación de la determinidad: en el ser en sí de ésta.*

c) Cualidad

La determinidad es pues, por de pronto, el límite simple que-está-dentro-de-sí. Pero, por eso, ella tiene los dos momentos considerados. La determinidad es, en esta más precisa reflexión, cualidad, que integra dentro de sí tanto la significación de determinación como la de disposición. Como tal unificación, la cualidad es la naturaleza determinada de algo; no como una naturaleza en reposo dentro de sí, sino en la medida en que algo tiene al mismo tiempo en él una manera de determinarse a sí mediante la referencia a otro.

En la medida en que, al ser particularmente consideradas, determinación y disposición *fueron* diferenciadas una de otra, algo es *entonces* según su determinación [o lo que es lo mismo, por definición,] indiferente frente a su disposición. *Pero ambos son esencialmente momentos de una y la misma cosa o, con más precisión: la disposición es propiamente el límite contenido en la determinación misma.* La disposición, *en la medida en que* aparece *al mismo tiempo como* fun-

24 Cf. 21: 111$_{21}$.

dada en un exterior, en un otro en general, depende *pues* también de la determinación, *y la determinación* ajena está determinada al mismo tiempo por la propia, inmanente determinación. A *la inversa*, la disposición pertenece a aquello que el algo es en sí; con su disposición, algo se altera.

Observación

[Título en la Tabla del Contenido: *Significado habitual de cualidad*].

[25]La cualidad es, *en este* respecto, ante todo, propiedad, al mostrarse como determinación inmanente dentro de una referencia exterior. *Pues* se entiende por propiedades, por ejemplo de hierbas, determinaciones que no solamente le son en general propias a algo, sino que lo son en la medida *en que él se comporta-y-relaciona* por este medio de una manera peculiar en su referencia a otros, sin dejar que las influencias ajenas puestas dentro de él operen dentro de sí sino que, *como ser dentro de sí, muestra su limitación y la* hace valer *dentro de su ser otro*, sin rechazarlo desde luego ni apartarlo de sí. En cambio, las determinidades más en reposo, como por ejemplo figura, configuración o *magnitud*, no suelen ser denominadas propiedades.

En la medida en que se habla de cualidad buena o mala, la cualidad tiene la
[72] *significación de su momento, de la disposición. Pues bueno y malo | son determinaciones judicativas respecto a la concordancia de la disposición con la determinación, con el concepto. Al mismo tiempo, empero, no es esta disposición una mera exterioridad inesencial y separable, o un mero estado, sino determinidad del ser de la Cosa misma. La disposición no es algo aparte de la determinación sino que, según esté dispuesta la Cosa, así será ella también. La cualidad es precisamente esto: que la determinidad, diferenciada en determinación y disposición, sea esencialmente la unidad de ambos momentos.*

[26]La Qualirung [«cualificación como fuente de afecciones sobre un sujeto pasivo»] o Inqualirung de una filosofía que desciende a lo profundo, pero a una profundidad turbia, *se refiere a la determinidad en la medida en que ella, en su en sí, es a la vez empero otro en sí; o bien se refiere a la naturaleza, más precisa, de la oposición tal como ésta es dentro de la esencia, en la medida en que la oposición constituye la naturaleza interior de la cualidad y, esencialmente, su automovimiento dentro de sí. En aquella filosofía, la «Qualirung»* significa *por consiguiente* el movimiento dentro de ella misma, *de una determinidad*, en la medida en que ésta se pone y asienta en su naturaleza negativa (dentro de su

25 Cf. 21: 102_{3}.
26 Cf. 21: 102_{13}.

Qual [, en su padecimiento]) a partir de otro; es en general la inquietud de ella en ella misma, inquietud según la cual ella se engendra y mantiene sólo en la lucha.

3. *Cambio*

La determinidad es cualidad, determinidad reflexionada, en la medida en que tiene los dos lados: el de la determinación y el de la disposición.

Esta última es la determinidad, en la medida en que ella es el ser otro en ella misma. El límite, como ser de determinaciones externas, constituye la disposición; pero es la determinidad misma la que es este límite, de modo que la exterioridad es exterioridad propia de ella misma. Al ser algo, pues, dentro de su determinidad, en él mismo su no ser, o sea que su determinidad es tanto su otro como, precisamente en el mismo sentido, la determinidad que le es propia lo puesto aquí entonces es un devenir que es cambio.

El cambio se encuentra ya necesariamente dentro del estar mismo; éste es unidad de ser y nada, es en sí devenir. Pero es el devenir que ha venido a ser unidad inmediata. En la medida en que se desarrolla de nuevo hasta el devenir, no se desgaja ya en los momentos abstractos del ser y la nada, no son ellos aquello que realiza la transición, sino los momentos que brotan del estar, o sea de la unidad del ser y nada, los cuales, en cuanto tales, son ellos mismos estas unidades. Estos momentos son: el ser dentro de sí, propio del algo, y lo otro; no como momentos de la reflexión externa, tales como ser en sí y ser para otro, sino como momentos inmanentes del estar mismo. Dentro de la determinación, el ser otro, que está primero de límite, vuelve | a ser tomado como determinidad simple, o sea que ella misma es la unidad [73] *simple de los dos momentos. Pero la disposición es la respectividad [, la referencia mutua] de éstos como siendo el uno de otra manera que el otro –o sea, como diferentes–, y su respectividad dentro de uno y el mismo respecto; por ende, la disposición es el asumirse de ellos en ellos mismos.*

a) Cambio de la disposición

El cambio acaece por lo pronto solamente dentro de la disposición; la determinación es el límite, sustraído de la referencia a otro; la disposición, por contra, el lado abierto al otro, o sea el lado dentro del cual el otro es como otro. En esta medida, hay presente aún dentro de la determinación un ser dentro de sí, que es diverso de la disposición y del cambio: el algo está aún presente, y entrega sólo uno de sus lados.– Igualmente, si el devenir está determinado aquí de modo más preciso como cambio, ello se debe a que los momentos en referencia no son puramente abstractos, sino tales que ellos

mismos son las unidades del uno y del otro: por ello, pues, la determinación se mantiene al mismo tiempo dentro del transitar, así que no está aquí puesto un desaparecer, sino solamente un venir a ser otro.

Por lo pronto, es pues la disposición la que de tal modo se altera que viene a ser solamente otra disposición, en cuanto que una disposición es, en efecto, una disposición determinada, y la determinidad pasa a ser cambio. Pero lo considerado aquí de más cerca es justamente este cambio de la determinidad: el que la determinidad pase a ser cambio se debe a que ella es disposición.

Es pues la disposición en cuanto tal la que se cambia, no una disposición, en cuyo caso la disposición, en cuanto tal, permanecería; por consiguiente, no hay que decir tanto que ella se cambia cuanto que ella misma es el cambio.

b) Deber ser y limitación

[27]*Algo se mantiene dentro del cambio de su disposición; el cambio afecta solamente a esa inestable superficie del ser otro, no a la determinación del algo mismo. Es la disposición de algo, empero, la que es cambio, o sea el ser otro de aquél, que está en él mismo. La disposición de algo no es solamente superficie, sino que el límite es el ser dentro de sí del algo; o sea,* la disposición *es su* determinación *misma. Ambas no* resultaron *anteriormente sino* como lados *diversos* para la reflexión *externa; pero, en la cualidad, ellas están en sí mismas unificadas y no separadas;* la exterioridad del ser otro es *la* propia interioridad del algo. *Algo está determinado, está dentro de sí solamente por su límite; éste es negación del ser otro, pero, por ende, el ser otro es la determinación que, en sí, es inmanente al algo mismo.*

[74] | *En efecto, en el algo no está solamente determinidad que presente el ser dentro de sí y su otro en general, sino que este su otro es su es en sí, a saber la determinación misma. Ésta es, por consiguiente, el ser dentro de sí que se refiere a sí pero que, en cuanto tal ser dentro de sí, es él mismo su propio límite.* El ser dentro de sí, *igual a sí mismo,* se refiere *por consiguiente* a sí mismo como a su propio no ser. *El límite que así constituye la determinación de algo, mas de tal modo que al mismo tiempo está determinado como no ser de éste, es* limitación.

Pero, dentro de esta referencia al límite, o sea a sí como limitación, *el* ser en sí *de la determinación* es deber ser.

El límite que está en general en el *estar* no es limitación. *Para que sea limitación, el estar* tiene al mismo tiempo que sobrepasar el límite. Tiene que referirse a éste como a un no ente. El estar de algo *no* hace *sino*

27 Cf. 21: 118_{18}.

yacer quietamente indiferente *junto* a su límite, por así decirlo. Pero algo sobrepasa su límite solamente en la medida en que es el ser-asumido de éste. Y como el *límite es* la determinación misma, algo se sobrepasa con ello *a sí mismo*.

El deber ser contiene, pues, la determinación doble: *una vez*, como determinación que es en sí; la *otra*, empero, la misma determinación como un no ser, como limitación. *El deber ser es la determinación y el ser-asumido de ella misma, y además de modo que precisamente este ser asumido de ella misma está dentro de ella. El deber ser es pues la referencia de la determinación a sí como al no ser de ésta, o sea al no ser que ella misma es.*

Lo que debe ser, *es* y al mismo tiempo *no es*. Si fuera, entonces no *debería* meramente *ser*. Luego el deber ser tiene esencialmente una limitación.— *Pero además*, esta limitación no es algo ajeno. *Lo que* debe ser es la *determinación*, *esto es la determinidad de la determinación misma, que no es [, no existe]. Esto es lo que acaba de ser expresado: que el deber ser es la determinidad, pero precisamente de modo que es el ser-asumido de esta determinidad misma.*

Lo que se ha dado pues como resultado consiste en que algo tiene una determinación, o sea una determinidad, que no es empero su límite, su cese, sino más bien justamente su ser dentro de sí. Pero, con esto, el algo tiene al mismo tiempo un límite, o sea está determinado; el límite asumido es conservado. Este límite es limitación, y la determinación es deber ser, en la medida en que la determinidad se da y no se da al mismo tiempo dentro de la unidad simple del ser dentro de sí.

El *descansar-dentro-de-sí* de algo, dentro de su determinación, baja pues de posición, y se hace *deber ser*, porque *la misma determinidad* que constituye su ser *dentro de sí* está, *al mismo tiempo, asumida también*, en uno y el mismo respecto, como *no ser*. La limitación de *algo* no es *por consiguiente* algo externo, sino que su propia determinación [y destino] es también su limitación.

Además *el algo*, en cuanto deber ser, sobrepasa su limitación, *es decir que aquello que no | está dentro de él, lo asumido, es también dentro de él; en efecto*, la [75]
misma determinidad, al ser la que lo asume, es su ser en sí, *y* su límite tampoco es su límite.

En cuanto *deber ser*, algo está, con esto, *elevado sobre su limitación*; pero, a la inversa, solamente *en cuanto deber ser* tiene él su *limitación*. Ambas cosas son inseparables. *El* algo tiene una limitación en la medida en que tiene *una* determinación, y la determinación es también el ser-asumido de la limitación [, el hecho de haber asumido la limitación].

Observación

[Título en la Tabla del Contenido: *Puedes, porque debes*].

El deber ser ha jugado recientemente un gran papel en la filosofía, sobre todo con respecto a la moralidad y, en general, también como el concepto último y absoluto de la identidad *de la* *igualdad consigo* mismo y de la determinidad.

Puedes, porque debes: esta expresión, que debiera decir mucho, se halla dentro del concepto del deber ser. Pues el deber ser es el ser-hacia-fuera, más allá de la limitación; el límite está asumido dentro del mismo.– Pero lo contrario es justamente igual de correcto: No puedes, precisamente porque debes. Pues dentro del deber ser se halla, precisamente en el mismo sentido, la limitación en cuanto limitación; *la determinidad constituye la determinación como ser dentro de sí; pero el ser dentro de sí es [vale] esencialmente como el ser-asumido de esta determinidad, que es, sin embargo, el mismo ser dentro de sí: luego es la determinidad como no ser, como limitación.*

Dentro del deber ser comienza *en general el concepto de la* finitud *y por ello, al mismo tiempo*, la acción de sobrepasar*la*, la infinitud. El deber ser *contiene* aquello que en el desarrollo posterior se expone como progreso al infinito; *en ese punto será considerada más de cerca la naturaleza de la imperfecta identidad aquí contenida.*

c) Negación

[28] *1. El estar, el ser* *determinado*, *en cuanto unidad de sus momentos, del ser en sí y del ser-para-otro, era anteriormente* *realidad*.

La determinidad que ha venido a ser libre es igualmente, en cuanto unidad de la determinación y de la disposición, *cualidad*. *A la realidad le está enfrentada la* *negación*. *La cualidad constituye el término medio y la transición entre realidad y negación; contiene a ambas en unidad simple. Pero en la negación se pone de relieve el no ser como la verdad a la que ha pasado la realidad.*

A lo *real* *le está contrapuesto lo* *ideal*, *y a lo* *negativo* *lo* *positivo*. *La oposición de lo real y lo ideal se dará más adelante como resultado, cuando se trate* [76] *del ser para sí; | la oposición de lo positivo y lo negativo pertenece empero a las determinaciones de reflexión en sentido propio: o sea, es la oposición tal como ésta es dentro de la esencia, tal como se pone allí de relieve.– En la medida en que a la negación le viene a ser en general contrapuesta la posición, ésta no significa entonces otra cosa que realidad.*

28 Cf. $21:101_{26}$.

Al igual que la realidad es lo mismo que el estar, en la medida en que éste tiene en él los momentos del ser en sí y del ser-para-otro, así puede ser también aceptada la negación *para la determinidad reflexionada, a saber según lo resultado como la verdad de la negación misma: ser en efecto la unidad de deber ser y de limitación.*

Observación

[29]La determinidad *en general* es negación (**Determinatio est negatio**), *como dijo* Spinoza: *una* proposición *de* importancia *omnímoda, y que se dio como resultado al considerar la determinidad. Pues ésta es esencialmente el límite y tiene al ser otro por fundamento suyo; el estar es aquello que solamente por su límite es lo que es; él no cae fuera de esta su negación. Por eso era necesario que la realidad pasara a negación; con ello, revela su fundamento y esencia.*

Al tratar de [30]*la realidad se ha indicado que la omnitud de todas las realidades viene a ser, cuando éstas son pensadas sin límite, la nada vacía. Pero si son mantenidas como realidades determinadas, entonces la omnitud [o concepto comprehensivo] de todas las realidades viene a ser, de igual modo, omnitud de todas las negaciones. Ya que la negación se ha determinado hace un instante como limitación y finitud, ello puede significar también: la omnitud [o concepto integral] de todas las limitaciones y finitudes. Pero limitación y finitud son solamente esto: asumirse a sí mismo; mas, dado que la negación, en cuanto negatividad absoluta, es determinación esencial del Ser absoluto*[31]*, y determinación más alta que la realidad, se aludirá a ella a continuación, aunque de modo provisional.*

[32]De *la* proposición de que la determinidad es negación se sigue necesariamente la unidad de la sustancia spinozista; o sea, que no hay sino una sola sustancia. Spinoza tuvo que poner aunados pensar y ser dentro de esta unidad, pues, en cuanto realidades determinadas, ellas son negaciones, cuya infinitud *o verdad no* es *sino* su unidad. Por tanto, las concibió como atributos, es decir como [entidades] tales que no tienen una consistencia particular, un ser-en-y-para-sí, sino que sólo son como asumidas, como momentos. En vista de aquella proposición, *menos aún* puede tener consistencia la sustancialidad de los individuos. *Pues* el individuo es *algo limitado en todo respecto*; *él no es* referencia *individual a sí sino* porque pone límites a todo otro; pero estos límites son, con ello, límites de sí mismo, referencias a otro; él no tiene su

29 Cf. 21: 101_1.
30 Cf. 21: 100_{23}.
31 *des absoluten Wesens.*
32 Cf. 21: 101_6.

[77] estar dentro de él mismo. Es verdad que el individuo | es más que algo simplemente limitado por todos lados; pero, *en la medida en que es tomado como finito*, entonces –frente al hecho de que lo finito como tal sea [exista] en y para sí *como carente de movimiento, como siendo [existiendo]*– la determinidad se hace valer esencialmente como negación y lo arrebata en el movimiento negativo, *del cual no brota empero su nada vacía sino más bien, por vez primera, su infinitud y el ser-en-y-para-sí.*

2. La determinidad es negación en general. Pero, con más precisión, la negación es el momento duplicado de la limitación y del deber ser.

Primero: la negación no es meramente la nada en general, sino negación reflexionada, referida al ser en sí; la falta como falta de algo, o sea la limitación: la determinidad, puesta como lo que ella es en verdad, como no ser.

Segundo: como deber ser, la negación es la determinidad que es en sí, o a la inversa: el deber ser es la determinidad o negación como ser-en sí. En esa medida, ella es la negación de aquella determinidad primera puesta como no ser, como limitación. Ella es con esto negación de la negación, y negación absoluta.

La negación es así lo real de verdad y el ser en sí de verdad. Es esta negatividad la que es lo simple que retorna a sí como asumir del ser otro, el basamento abstracto de todas las ideas filosóficas y del pensar especulativo en general, del cual hay que decir que sólo la época moderna ha empezado a aprehenderlo en su verdad. Esta simplicidad ha de entrar en el lugar del ser, o sea de cada determinidad tomada en forma inmediata como siendo-en-y-para-sí. Cuando más adelante se hable de negatividad o de naturaleza negativa, no habrá que entender por tal aquella primera negación: el límite, limitación o falta, sino esencialmente la negación del ser otro que, como tal, es referencia a sí mismo.

Aquí, la negación que-es-en-sí no es al comienzo más que deber ser; negación de la negación, es verdad, pero de modo que este negar mismo es aún la determinidad. Él es en efecto el límite o negación que, como ser en sí, se refiere a sí como no ser. Ambas negaciones, referidas la una a la otra, constituyen la referencia de la negación a sí misma, pero son aún otras distintas la una para la otra; ambas se delimitan recíprocamente.

Ahora bien estas negaciones, todavía referidas la una a la otra en cuanto otras
[78] *–la negación puesta como no ser y la negación que es en sí: la | limitación y el deber ser–, constituyen lo (cualitativamente) finito y lo (cualitativamente) infinito, así como la referencia del uno al otro.*

C.
[33]INFINITUD (*CUALITATIVA*)

1. Finitud *e infinitud*

El estar está determinado; *y la determinidad se pone como negación y limitación porque ella, como determinidad que-es-dentro-de-sí, va al mismo tiempo más allá de sí y se refiere a sí como a su negación. El estar es, de esta manera, no solamente determinado sino limitado, f i n i t o ; y no solamente finito, sino que es la f i n i t u d .*

En la medida en que decimos que las cosas son finitas, se entiende por ello no sólo que *contienen* una determinidad –*pues* la cualidad *puede ser tomada* como determinación *o también* como realidad–, sino que lo que constituye su naturaleza *no* es *el ser*, sino más bien el no ser, *en cuanto limitación.*

Lo determinado es empero finito solamente dentro del deber ser, es decir en la medida en que se sobrepasa a sí mismo al sobrepasar su negación. Lo finito es negación en la medida en que él s e es negación: se refiere a sí como al no ser, en la medida pues en que a s u m e precisamente en el mismo sentido la l i m i t a c i ó n . Él es en efecto el límite, en la medida en que éste constituye el ser en sí o la determinación, es decir, precisamente en la medida en que lo finito se refiere a sí, o sea en que es igual a sí mismo. En esta referencia de la negación a sí misma consiste, empero, la asunción de la negación a sí, o sea la supresión de su desigualdad. La determinidad es pues solamente negación y finitud en la medida en que, al mismo tiempo, estén presentes dentro de ella la referencia a sí mismo, la igualdad consigo, la asunción de la limitación. Lo finito es pues él mismo esta asunción de sí; él mismo es esto: ser i n f i n i t o .

Ahora bien, según ha venido a resultar el concepto de lo i n f i n i t o , éste es entonces el ser otro del ser otro, la negación de la negación, la referencia a sí por la asunción de la determinidad. – [34]Dentro de *este* su concepto simple, lo infinito puede ser visto como *la segunda* definición de lo absoluto; *ese concepto es más profundo que el devenir, pero aquí está aún afectado de una determinidad; y* la cosa primordial es: diferenciar entre el concepto, conforme a verdad, de la infinitud y la mala infinitud, entre el infinito de la razón y el infinito del entendimiento.

| Por de pronto, se *ha mostrado en el estar determinado* que *éste* se determina como finito dentro de su ser en sí y *se* sobrepasa *a sí mismo como* limitación. La naturaleza de lo finito mismo es *pues en general* la de sobrepasarse, [79]

33 Cf. 21: 116₁₂.
34 Cf. 21: 124₈.

negar *la* negación y venir a ser infinito. Lo infinito no se yergue *pues* como algo acabado de por sí por encima de lo finito, de modo que lo finito tuviera y retuviera su permanencia fuera de aquél o bajo él. Ni tampoco vamos nosotros, en el mero sentido de una razón subjetiva, más allá de lo finito, hacia lo infinito. Tal ocurre cuando se dice que lo infinito es un concepto de razón y que nosotros nos elevamos por la razón por encima de lo temporal *y finito*, creyendo que eso acontece dejando totalmente indemne *a la finitud*, a la cual nada le iría en aquella elevación, que sigue siéndole exterior. En la medida empero en que es lo finito mismo lo que viene elevado a la infinitud, tanto menos es entonces una violencia ajena la que le hace esto, sino que su naturaleza es esto: referirse a sí como limitación y, *con ello*, sobrepasarla. *Pues, como se ha mostrado, no hay limitación más que en la medida en que ésta viene sobrepasada.* No es que la infinitud *consista, pues*, en la supresión de la finitud en general, sino que lo finito es sólo esto: por su propia naturaleza, llegar a ser infinitud. La infinitud es su determinación, *o sea* aquello que él es en sí.

2. Determinación recíproca de lo finito y lo infinito

[35]*La infinitud es la determinación de lo finito, pero esta determinación es lo determinado mismo. La infinitud está pues ella misma determinada, es referencia a otro. Pero lo otro a lo que se refiere lo infinito es lo finito. Ellos no son empero solamente otros en general, el uno frente al otro, sino que ambos son negaciones; pero el uno es la negación que-es-en-sí, y el otro la negación como no-siendo-en-sí, la negación como no ser, como [ser] asumido.*

Según ésta su determinidad frente a lo infinito, lo finito es la negación en cuanto determinidad en el estar; no la negación de la negación, sino la primera negación, o sea aquella que ciertamente ha asumido dentro de sí al ser, pero conservado dentro de sí: solamente la negación inmediata. Por consiguiente, lo finito está, como estar real, enfrentado a lo infinito como a su negación. Ambos se limitan a estar en referencia mutua: lo finito no está aún de verdad asumido, sino que sigue estando enfrentado al mismo: de igual manera, lo infinito, inmediatamente, no ha asumido de verdad en sí a lo finito, sino que lo tiene fuera de sí.

Puesto así lo infinito, él es el infinito-malo, *o sea* el infinito del entendimiento. *No la negación de la negación, sino lo depuesto a simple,*
[80] *primera negación. Es la nada de lo finito.* | *que es lo real; es el vacío, el más allá del estar, carente de determinación. Bien es verdad que, de esta manera,*

35 Cf. 21: 126₃.

la determinación de lo finito es el venir a ser infinito; pero él no tiene esta su denominación en él mismo: su ser en sí no está dentro de su estar, sino que es un más allá de él.

Este infinito es esa misma abstracción vacía que, al inicio, estaba enfrentada como nada al ser. Allí era la nada inmediata; aquí es la nada que retorna del estar y brota de él, y que no está en referencia a éste sino como negación inmediata. Como lo finito, en cuanto estar, *le* sigue estando *así* enfrentado, *tiene entonces su* límite *en éste* y es, *con ello*, solamente un infinito determinado, un infinito él mismo finito.

Así, a la representación se le aparece lo finito como lo realmente efectivo y lo infinito, en cambio, como lo que no es realmente efectivo: aquello que en una lejanía turbia e inalcanzable sería el en sí de lo finito pero que, al mismo tiempo, no sería sino su límite, pues ambos están separados y allende el uno del otro.

Están separados el uno del otro pero, según su naturaleza, están sencillamente referidos uno a otro; cada uno es el límite del otro y consiste solamente en esto: en tener este límite. En el hecho de estar apartados tiene cada uno por consiguiente, al mismo tiempo, a ese su otro en él mismo pero, en cuanto no ser de sí mismo, está repeliéndose de sí justamente de igual manera inmediata. La unidad de ambos no es, con esto, la referencia puesta en ellos; ésta es, más bien, su referencia en cuanto referencia sencillamente de otros: de la finitud, como siendo otra que la realidad; de la infinitud, como siendo otra que la negación. – Su unidad conceptual es la determinación, dentro de la cual estaban el deber ser y la limitación como lo mismo, y a partir de la cual se ha originado la finitud y la infinitud. Pero esta unidad *se ha* ocultado dentro del ser otro de las mismas, es la unidad interior, que se limita a yacer de fundamento: *por eso, parece que* lo infinito se limita a ponerse de relieve en lo finito, y lo finito en lo infinito, lo otro en lo otro; es decir, cada uno *parece ser* un surgir propio, inmediato; y la referencia de ambos, solamente exterior.

Se ha venido a pasar *por consiguiente* sobre lo finito, hacia lo infinito. Este sobrepasar aparece como un hacer exterior. ¿Qué surge dentro de este vacío?, ¿qué hay allí de positivo? En virtud de la *unidad* de lo infinito y lo finito, o sea porque este infinito está él mismo limitado, surge el límite; lo infinito *se vuelve a asumir* y su otro, lo finito, ha hecho su entrada. Pero esta entrada de lo finito aparece como un *hacer* exterior a lo infinito, y el nuevo límite como algo tal que no surge de lo infinito mismo. *Con ello*, se presenta la recaída dentro de la anterior determinación, que estaba asumida. Este nuevo límite, empero, no es él mismo sino algo tal que hay que asumir, o sea que hay que sobrepasar. Con ello ha surgido de nuevo el vacío, la nada, | dentro de la cual *puede ser puesta empero* aquella [81]
determinación: un nuevo límite, y así de seguido al infinito.

Lo presente es la determinación recíproca de lo finito y lo infinito; lo finito es finito solamente en la referencia al deber ser o a lo infinito, y lo infinito es solamente infinito en referencia a lo finito. Son sencillamente otros [, absolutamente distintos] el uno frente al otro, *y* cada uno tiene en él mismo al otro de sí.

Es esta recíproca determinación la que *de modo más preciso* entra en escena *dentro de lo cuantitativo* como progreso al infinito, que en tantas configuraciones y aplicaciones tiene el valor de algo último y más allá del cual no se va ya sino que, una vez llegado al: Y así de seguido al infinito, suele el pensamiento haber alcanzado su final.

El fundamento [, la razón] de que este sobrepasar no venga él mismo sobrepasado *ha resultado ya. Sólo* está presente el infinito *malo*; éste viene desde luego sobrepasado, ya que viene puesto un nuevo límite, pero con ello no se ha hecho precisamente sino retornar más bien a lo finito. *La* mala infinitud es lo mismo que el perenne deber ser; es verdad que ella es la negación de lo finito, pero es incapaz de liberarse en verdad de él; éste vuelve a ponerse en ella misma de relieve, como su otro, porque este infinito sólo es dentro de la referencia a lo finito, el cual es otro que él. Por consiguiente, el progreso a lo infinito no es sino la uniformidad que se repite, una y la misma tediosa alternancia de este finito e infinito.

Esta infinitud del progreso infinito, *que* sigue afectada de lo finito, *tiene en ella misma su otro, lo finito*, está por ello delimitada, y es ella misma finita; *que sea la infinitud mala se debe a que no es en y para sí, sino sólo como referencia a su otro.*

Este infinito es él mismo finito.– Por ende, él sería de hecho la unidad de lo finito y lo infinito. Pero no se reflexiona sobre esta unidad. Sin embargo, ella es la *única* que dentro de lo finito evoca a lo infinito, y dentro de lo infinito a lo finito, *y la que* es, por así decirlo, el resorte que impulsa el progreso infinito. Éste es lo externo de aquella unidad, el progreso en que se estanca la representación en esa perenne repetición de uno y el mismo alternarse, de la vacía inquietud de ir adelante, sobrepasando el límite: un sobrepasar que, dentro de este infinito, encuentra un nuevo límite, en el cual se puede detener empero tan poco como dentro del infinito. Este infinito tiene *a la vez* la fija determinación de ser un más allá: inalcanzable precisamente porque no debe ser alcanzado, ya que *tiene la determinación* de ser un más allá. Según esta determinación, él tiene a lo finito enfrentado a sí como *la determinación* de un aquende que, de igual manera, tampoco puede elevarse a lo infinito por tener precisamente *para él* esta determinación de ser otro.

| 3. *Retorno a sí de* la infinitud [82]

Pero de hecho, dentro de este recíproco determinar que va y viene de un lado a otro está ya *contenida* la verdad *de este* infinito. *En cuanto sencillamente referido a lo finito, él mismo es en efecto, como se ha recordado, finito. La unidad de lo finito y lo infinito no es pues solamente lo interno, sino que ella misma está presente.* Lo infinito no es sino como sobrepasamiento de lo finito, así como lo finito no es sino como aquello *que es un límite* y tiene que llegar a ser sobrepasado. En cada uno *mismo* se halla *por consiguiente la determinación, que, en* la opinión del progreso infinito *o del deber ser, no está* sino excluida *de él y enfrentada a él.*

La unidad de lo finito y lo infinito los asume empero a los dos; pues solamente dentro de su separación son precisamente finito e infinito. Cada uno de ellos es *empero* en él mismo esta unidad y este asumir de sí mismo. La finitud no se da sino como un sobrepasarse; dentro de ella está pues contenida la infinitud, lo otro de sí misma. De igual manera, la infinitud no se da sino como sobrepasamiento de lo finito; *sólo tiene significación como referencia negativa a lo finito, y* contiene pues esencialmente a su otro, siendo así en ella lo otro de ella misma. Lo finito no viene asumido por lo infinito como por algo *que es [que está]* fuera de él, sino que su infinitud *consiste en* asumirse a sí mismo.—*Además*, este asumir no es el ser otro en general, *sino que lo finito, según su determinación, como aquello que debe ser en sí mismo, es negación, es ser otro, es el estar como un no ser. En cuanto que él tiene pues al ser otro de su determinación en él mismo, es él mismo el ser otro del ser otro. Así, la infinitud no consiste en el más allá vacío, que sólo exteriormente viene delimitado y obtiene una determinación, sino que ella es igualmente en ella lo otro de ella, que se exhorta a volver de su huida y que con ello, como otro del vacío ser otro, como negación de la negación, es retorno a sí y referencia a sí mismo.*

Por consiguiente, ni lo finito como tal ni lo infinito como tal tienen verdad. Cada uno es en él mismo lo contrario de sí, y unidad con su otro. Su determinidad de estar uno frente a otro ha desaparecido, pues. Con esto ha hecho su entrada la verdadera infinitud, en la cual es asumida tanto la finitud como la mala infinitud. Ella consiste en el sobrepasar el ser otro, sobrepasar como retorno a sí misma; es la negación como refiriéndose a sí misma; el ser otro, en la medida en que no | es ser otro inmediato, sino asunción del ser otro: [83]
es la restablecida igualdad consigo.

El estar es por lo pronto ser determinado, esencialmente referido a otro. Dentro del estar, el no ser es como ser; ahora se ha hecho tal en él mismo, a saber como infinitud. La determinidad del estar, en cuanto referencia a otro, ha desapare-

cido y venido a ser determinidad que se refiere a sí misma, ser determinado absoluto, carente de limitación. Este puro estar-determinado dentro de sí, no por otro, o sea la infinitud cualitativa, el ser que es igual a sí mismo como negativa referencia a sí, es el ser-para-sí.

Observación

[Título en la Tabla del Contenido: *Contraposición habitual de lo finito y lo infinito*].

[36]Lo infinito –según el sentido habitual de la mala infinitud– y el progreso a lo infinito, igual que el deber ser, son la expresión de una contradicción que se *tiene* a sí misma *por* la solución o *por* lo último. Este infinito es una primera elevación del representar sensible por encima de lo finito, una elevación al pensamiento, cuyo contenido es solamente, empero, un contenido de nada: una huida por encima de lo limitado que ni se concentra dentro de sí ni sabe volver a llevar lo negativo a lo positivo. Esta inacabada reflexión tiene *la negatividad del lado de allá y lo positivo o real del lado de acá. Aunque esté presente la elevación de lo finito a infinito y la exhortación a volver del más allá al aquende, o sea el asumir de estas dos determinaciones imperfectas, la reflexión no conjunta sin embargo estos dos pensamientos. Sólo que* la naturaleza del pensar especulativo consiste en aprehender los momentos contrapuestos dentro de su unidad. En cuanto que cada uno de ellos *se* muestra en *sí* en el hecho de tener en él mismo su contrario, *su* verdad *positiva* es entonces esta unidad: la comprehensión de ambos pensamientos, la infinitud de ambos, el ser la referencia a sí mismo; no la inmediata, sino la infinita.

Quienes están ya familiarizados con el pensar han puesto frecuentemente la esencia de la filosofía en la tarea de contestar: ¿cómo sale lo infinito de sí y llega a la finitud? Lo infinito, cabe cuyo concepto hemos arribado, vendrá a determinarse ulteriormente dentro del curso de esta exposición, y con ello mostrará en él lo requerido: a saber, cómo llega él a la finitud, si vale la expresión. Aquí tomamos en consideración esta pregunta solamente en su inmediatez y con respecto al sentido, antes considerado, que suele tener lo infinito.

Se dice que de la contestación a esta pregunta dependerá en general que haya una filosofía; y mientras se aparenta querer que eso sea todavía lo que importa, en la pregunta misma se cree poseer al mismo tiempo un inven-
[84] cible talismán | por el cual se estaría firme y seguro contra la contestación, y

36 Cf. 21: 137_{26}.

por ende contra la filosofía *en general*.– Pero si para saber preguntar se presupone, incluso en otros temas, una formación, aún más [se precisará tal cosa] en temas filosóficos, si se quiere obtener otra respuesta que la de que la pregunta no sirve para nada.

En tales preguntas, *y por lo que hace a la expresión*, se suele exigir con justicia no quedarse en las palabras sino –sea cual sea la forma de expresión– que sea inteligible aquello de que se trata. Expresiones de la representación sensible, tales como s a l i r y otras similares, utilizadas de buen grado en la pregunta, despiertan la sospecha de que su *patria de origen* es el suelo del representar habitual, y *de que* para la contestación vienen esperadas también representaciones de curso corriente en la vida ordinaria y que tengan la figura de un símil sensible.

Si, en vez de lo infinito, viene tomado el ser en general, parece entonces más fácilmente concebible determinar el ser, o sea una negación en él. *Pues* es verdad que ser es justamente lo indeterminado; *en la medida en que está pues determinado, él es lo indeterminado determinado, unidad de la determinidad e indeterminidad*. Pero lo que no está inmediatamente expresado en él es que él sea lo contrario de lo determinado. Lo infinito, en cambio, contiene esto de un modo expreso: él es lo n o - finito. Con ello parece inmediatamente excluida la unidad de lo finito y lo infinito; la reflexión inacabada, la reflexión *que hace representaciones*, está *por consiguiente* en contra de esta unidad de la manera más obstinada.

Pero ya se ha mostrado, y ello es inmediatamente patente, que lo infinito, *y además* en el sentido en que viene tomado por aquel reflexionar –a saber, como lo enfrentado a lo finito– por eso, porque se le enfrenta, tiene en él su otro; por consiguiente está delimitado, y él mismo es finito. La respuesta a la pregunta de c ó m o l o i n f i n i t o v i e n e a s e r f i n i t o es, con ello, la de que no se d a un infinito que p r i m e r a m e n t e sea infinito y sólo después tenga necesidad de venir a ser finito, de *llegar* a la finitud, sino que ya para sí mismo es, precisamente en la misma medida, tan finito como infinito. *O sea*, como la pregunta acepta por una parte que lo infinito sea para sí, y por otra que lo finito, salido de aquél en la separación, sea, apartado de él, de veras real, *o bien que, si no justamente este finito, por lo menos aquel infinito sea la verdad, podría* decirse entonces que esa separación sería *en todo caso* inconcebible. *Pues* ni tal finito ni tal infinito tienen verdad; lo no verdadero, empero, es inconcebible. *Puede pues* decirse que aquella pregunta establece un contenido no verdadero y contiene una referencia del mismo que no es verdadera. *Así que* no hay que responder a ella, sino más bien negar las falsas presuposiciones que contiene, *o bien* la pregunta misma. *Hay que traer a recordación empero lo ya*

[85] *señalado anteriormente respecto a la unidad del* | *ser y de la nada, a saber, que también la expresión: unidad de lo finito y lo infinito, o sea,* que *finito e infinito son lo mismo, tiene algo de torcido, porque lo que es un devenir es expresado como ser en reposo. Así, lo infinito es también el venir a ser finito, y a la inversa, lo finito el venir a ser infinito. Así, puede decirse* que lo infinito sale hacia *lo finito*, y que además ello se debe a que él no tiene ninguna verdad, ninguna consistencia en él *mismo*, así como, a la inversa, lo finito, por la razón misma de su nulidad, viene a entrar en lo infinito. *Pero la pregunta admite que lo infinito, enfrentado a lo finito, es de verdad algo, o que también lo es lo infinito carente de referencia, pero entonces no debería llamarse infinito, sino ser; mas en el ser se ha mostrado ya que esta pura unidad inmediata no tiene ninguna verdad.* /

[86] |

Capítulo tercero
El ser para sí

Dentro del ser para sí se da el acabamiento del ser cualitativo; él es el ser infinito. El ser del inicio es carente de determinación. El estar es el *ser* asumido, pero sólo inmediatamente asumido. Contiene pues, por lo pronto, solamente la primera negación, inmediata; el ser es igualmente *en cuanto* mantenido *y la determinidad es, primero, límite. El movimiento del estar consiste en desplazar este límite, desde su exterioridad, hacia el interior de sí. Dentro del ser para sí, esta inversión está acabada. Lo negativo como ser dentro de sí y lo negativo como límite, como ser otro, está puesto como idéntico; el ser para sí es lo negativo que se refiere a sí, el* absoluto ser-determinado.

Ahora bien, igual que el estar se determina a ser ente que está ahí, o se convierte en tal, así se determina primeramente el ser para sí *a ser* ente para sí, *o sea a ser* UNO.

En segundo lugar, el uno *es* REPULSIÓN y pasa a ser pluralidad de los uno.

En tercer lugar, *empero*, se asume este ser otro del uno *por la* ATRACCIÓN; y la cualidad, que dentro del ser para sí se impulsó a sí misma a su punta extrema, pasa a cantidad.

A.
El ser para sí, en cuanto tal

El concepto general del ser para sí se ha dado ya como resultado. *Dentro de él se diferencian los momentos de su* referencia *infinita* a sí mismo *y del* ser-para-uno. *En cuanto este reflexionado ser para sí, es* idealidad. *Pero en cuanto la unidad en él mismo de sus momentos, unidad que retorna a sí, es el* uno.

1. Ser para sí, en general

Lo que es para sí lo es *por* asumir el ser otro *y la* referencia y comunidad con otro. Lo otro no está dentro de él más que como asumido, como momento suyo. El ser para sí *no se sobrepasa de tal modo que fuera él mismo una | limitación,* [87]
un otro, sino que consiste *más bien* en haber sobrepasado la limitación, su ser otro, *y en ser*, en cuanto esta negación, el infinito retorno a sí.

2. Los momentos del ser para sí

El ser para sí es, como negación del ser otro, referencia a sí, igualdad consigo. Esto constituye:

a) Ser en sí

Este ser en sí está empero más determinado de lo que lo estaba dentro del estar. El ser en sí del estar es inerte, viene determinado, y no se mantiene frente al límite y frente al venir-a-ser-delimitado, así como también el ser en sí como determinación es ciertamente igual a su limitación o deviene él mismo su limitación, pero de modo que, allí, se es sencillamente el no ser de sí. Ciertamente, dentro del ser en sí del estar se ha asumido igualmente el ser-para-otro, pero este asumir consiste más bien solamente en diferenciar y apartar al uno del otro; y este apartar pertenece, además, a una reflexión externa. - La determinación, o sea *el deber ser y la limitación son, bien es verdad,* en sí *una y la misma determinidad; pero ésta se limita a estar puesta una vez como el ser-en-sí frente al no ser, y la otra como no ser o como absoluto ser otro; solamente* en sí *son lo mismo, porque ellos mismos no se han asumido aún dentro de su diferencialidad y no son aún* para sí *lo mismo.*

El ser en sí del ser para sí tiene, por el contrario, la determinación de este asumir; por eso el ser para sí es, también dentro de la diferenciación, del estar, la unidad que el deber ser y la limitación, o el progreso infinito, no eran más que en sí. Él es un estar resueltamente-clauso dentro de sí, referencia infinita a sí mismo. Al ser referen-

cia a otro, no es referencia a él más que como a algo asumido; dentro del otro es, pues, referencia sólo a sí.

b) Ser para uno

La referencia infinita del ser para sí consiste en la igualdad de la negación consigo misma. Pero el ser otro no ha desaparecido de tal modo que el ser para sí fuera solamente la referencia inmediata del ser a sí, sino que él es un [ser] asumido. El ser otro no está repartido entre el ser para sí y un otro; el ser para sí no tiene en él al no ser
[85] *| como límite o determinidad ni, por ende, tampoco como un estar que fuese otro de él. Por consiguiente, el otro no es en general ningún estar, ningún algo; se limita a estar solamente dentro del ser para sí, sin ser nada fuera de la referencia infinita del mismo a sí mismo, y tiene por ende solamente este estar, a saber: el de ser para uno.*

Este segundo momento del ser para sí expresa cómo es lo finito dentro de su unidad con lo infinito. También el ser-para-otro dentro del estar, o sea el estar en general, tiene este lado de ser para uno; pero aparte de ella es también en sí, indiferente frente a ese su límite.

[37]Observación
[Título de la Tabla del Contenido: ¿Qué le conviene a algo?[38]].

La expresión aparentemente rara de nuestra lengua para preguntar por la cualidad: qué sea algo para una cosa [*qué tipo de cosa sea algo*], pone *muy bien* de relieve el momento aquí considerado. *La determinidad no está expresada allí como un ente-en-sí, sino como un tal que solamente es para uno.* Esta expresión idealista no pregunta *en este caso*: qué sea esta cosa A para otra cosa B, ni qué sea este hombre para otro hombre, sino: ¿qué es esto para [que sea] una cosa [tal], para [que sea] un hombre?, de modo que este ser para uno vuelve al mismo tiempo a ser recogido dentro de esta cosa, dentro de este hombre mismo: o sea, que aquello que él es y aquello para lo cual [aquello respecto a lo cual] él es, es uno y lo mismo: una identidad que *será ahora* tomada en consideración *en* la idealidad.

37 Cf. 21: 147_{12}.
38 *Was für eines?* (literalmente: «¿Qué (hay)... para un (tal o cual)?», o sea: ¿Qué tipo o especie le es adecuada a algo para que éste sea *tal* cosa?). (Cf. 21: 150_{24}).

[39]c) *Idealidad*

El ser para sí es la simple *igualdad consigo. Tiene dentro de sí a los dos momentos diferentes, porque la simple igualdad consigo no es lo inmediato, el ser, sino que sólo es como asunción del ser otro; la igualdad contiene pues al mismo tiempo una separación, o ser otro, pero como separación que desaparece, como ser otro que se asume. Ambos momentos son por consiguiente inseparables. La referencia infinita a sí es solamente en cuanto negación de la negación, y este asumir al ser otro es inmediatamente unidad que se refiere a sí.*

El ser para sí, dentro de esta determinación, a saber que se refiere a sí por estar el otro dentro de él, sólo que asumido, es i d e a l i d a d.

La idealidad es pues lo mismo que lo que la i n f i n i t u d *es, o sea es la expresión positiva y reflexionada, determinada, de aquélla. Lo que es* i n f i n i t o *es* i d e a l[40]; *en esta medida, no carece de limitación sino en la medida en que el otro es solamente* p a r a *él. Si el otro tuviera un estar, no sería entonces solamente algo* p a r a u n o, *sino que constituiría un límite.*

La idealidad y la realidad es uno y lo mismo: una de las expresiones torcidas ya criticadas. La idealidad es más bien la verdad de la realidad, | o sea: si se quiere entender por realidad lo sustancial, lo verdadero mismo, la idealidad es entonces la realidad de verdad: a saber, en la medida en que el estar o la realidad se ha determinado a ser idealidad. [89]

Así como la realidad parecía tener diferentes significaciones según sus dos aspectos, el del ser en sí y el del ser-para-otro, así parece ser también diferente lo ideal en el sentido del ser en sí, o sea como r e f e r e n c i a i n f i n i t a a s í, *y en el sentido del ser-para-otro, a saber como* s e r - p a r a - u n o.

—Así, el espíritu, Dios, el absoluto en general es algo i d e a l *en cuanto infinita referencia a sí mismo, en cuanto unidad consigo que no está perdido dentro de la exterioridad y del ser otro, sino* p a r a *la cual es toda determinidad.—*[41] La esencia l e i b n i z i a n a r e p r e s e n t a d o r a, l a m ó n a d a, es esencialmente algo ideal. El representar es un ser para sí, dentro del cual las determinidades no son límites, sino sólo momentos. Es verdad que representar es una determinación más concreta, *que pertenece a la conciencia*, pero aquí no tiene más significación que la de la idealidad; pues también lo en general carente de conciencia es algo representador. Dentro de este sistema, pues, está asumido el ser otro *en general*; espíritu y cuerpo, o las mónadas en general, no son otros distintos

39 Cf. 21: 150_{24}.
40 *ideell* (en todas las ocurrencias siguientes dentro de este apartado c), «ideal» vierte *ideell*.
41 Cf. 21: 149_{1}.

unos para otros, no se delimitan ni tienen ninguna influencia entre sí; quedan en general abolidas todas las relaciones que tengan un *ser otro* como fundamento. Que haya más mónadas y que, por ende, vengan determinadas también como siendo otras, en nada concierne a las mónadas mismas; ésa es la reflexión, que cae fuera de ellas, de un tercero; ellas no son en ellas mismas otras.– Sólo que en este punto está al mismo tiempo lo inacabado de este sistema. Sólo en sí, o sea dentro de Dios como mónada de mónadas, o también dentro del sistema, son las mónadas algo representador. *Pero* el ser otro está igualmente presente, donde quiera que caiga, sea dentro de la representación misma, o como quiera que sea determinado lo tercero que las considera como distintas a él. *Por consiguiente, lo otro no está en sí mismo asumido*; está solamente excluido, y las mónadas sólo por la abstracción están puestas como cosas tales que no son otras. *O sea*, si hay un tercero que pone el ser otro de ellas, entonces hay también un tercero que asume su ser otro; pero todo este movimiento que las convierte en ideales cae fuera de ellas.

Otro idealismo, como por ejemplo el kantiano y el fichteano, no sobrepasa el deber ser o el progreso infinito, *ni llega por esto a alcanzar el idealismo y el ser para sí*. Dentro de estos sistemas se introduce, es verdad, la cosa-en-sí o el choque inicial infinito inmediatamente dentro del Yo, y viene a ser solamente una cosa para éste mismo; pero el choque procede de un ser otro libre. Por consiguiente el Yo, como lo ideal, viene ciertamente determinado *por el lado del ser en sí* como referencia infinita a sí; pero el *lado del* ser-para-uno no está acabado; *por consiguiente, empero, tampoco lo está aquel primero.*

[90] | *Lo ideal es también, en segundo lugar, el ser-para-uno. Este sentido viene diferenciado del primero, de la referencia infinita a sí mismo. En el primer sentido Dios, Yo, etc. vienen llamados un ser ideal; y el ser para sí propiamente dicho, la infinitud, viene restringido a este sentido, de modo que Dios o Yo serían un ser ideal solamente por el hecho de no ser en absoluto para-uno.– En este otro sentido, se habla de una teoría vacía o de algo que existe sólo idealmente. Lo ideal tiene entonces aproximadamente la significación de mera quimera de la imaginación, o al menos, de mera representación a la cual nada realmente efectivo corresponde, cuyo contenido nada es por sí mismo.*

En la medida empero en que se atiene firmemente a esta diferencia, a la representación siguen quedándole todavía el estar y algo, o más bien han retornado ellos precisamente por ese determinar mismo. En efecto, es como si hubiera presente algo que tuviera consistencia como fundamento o sujeto, y para el cual lo otro sería tanto como algo que se limitara a ser lo referido a él; aquél, lo que-es-para-sí;

éste, empero, solamente el algo que-es-para-otro. Pero el [42]s e r - p a r a - u n o y el s e r p a r a s í no constituyen mutuamente en su enfrentamiento determinidades de verdad. *El s e r - p a r a - u n o expresa el ser-asumido del ser-otro; es pues esencialmente una sola cosa con el ser para sí. El ser para sí es infinita referencia a sí porque es el ser-otro asumido.* En la medida en que la diferencia viene aceptada por un instante y se habla *ya* aquí de un e n t e p a r a s í, entonces el ente para sí es eso mismo *a lo* que *él* se refiere como a lo otro asumido, *que es* pues p a r a - u n o. *El ser para sí es referencia a sí, pero infinita; la negación está pues contenida allí. O sea, el ente para sí no es algo inmediato, no es ente; pero este no ser está sencillamente asumido; él es pues para sí mismo el otro asumido, el s e r - p a r a - u n o; por ello,* dentro de su otro se refiere solamente a sí. Lo ideal es *pues* necesariamente p a r a - u n o, pero no lo es para un o t r o; *o sea, ese* uno para el cual *él* es no es sino él mismo.

Por tanto Yo, el espíritu en general o Dios son ideales por ser infinitos; pero, siendo-para-sí, no son idealmente diversos de aquello que es-para-uno. Pues entonces ellos serían solamente inmediatos o, con más precisión, serían un estar, un ser-para-otro, porque lo que sería para ellos no serían ellos mismos, sino otro, si el momento de ser-para-uno no les conviniera. Dios es por tanto p a r a s í en la medida en que él mismo es lo que p a r a é l es.

Ser-para-sí y ser-para-uno no son pues significaciones diversas de la idealidad, sino momentos esenciales, inseparables de la misma.

| *3. Devenir del uno* [91]

El ser para sí es idealidad; y como ha resultado hace poco, es la unidad simple de sus momentos, sin que haya propiamente diferencia alguna entre los mismos. Él contiene al ser otro como asumido; el asumir del ser otro y la referencia a sí mismo son lo mismo; [43]no hay presente más que una sola determinación: la referencia-a-sí-mismo del asumir. *Por consiguiente,* los m o m e n t o s *internos* del ser para sí se han hundido conjuntamente, *de hecho,* en c a r e n c i a d e d i f e r e n c i a.

El ser para sí es pues un simple ser-uno consigo, un ser-dentro-de-sí que no tiene ningún límite o determinidad, o cuya determinidad es el puro negar. En cuanto que él es, en general, el asumir q u e s e r e f i e r e a s í, esta simple igualdad consigo mismo, es él entonces un ser dentro de sí que tiene la forma de la inmediatez; algo, pero algo indeterminado.

42 Cf. 21: 146_{27}.
43 Cf. 21: 150_{27}.

Según esta inmediatez, este ser dentro de sí no es ningún referir, sino un s e r. Pero *como* i n m e d i a t e z que se funda en el negar, *él es al mismo tiempo esencialmente referencia; ésta constituye su determinación. Su inmediatez y esta su determinación se diferencian pues una de otra. En el caso de su simple inmediatez, o como ser, él es al mismo tiempo negar puro, una referencia hacia fuera en general, un puro referir que niega, pero no a un otro, pues aquí ya no hay presente ningún otro, sino que está más bien sencillamente asumido. Esta referencia no es tampoco todavía referencia a lo inmediato sino que, por lo pronto, esta inmediatez no es otra cosa que el simple referirse la negación a sí misma.*

Lo que está puesto, por tanto, es el retorno de la idealidad al simple-ser-dentro-de-sí, en una igualdad a sí mismo que tiene la forma de inmediatez, y que es en general una referencia meramente negativa, un referirse a nada. El ser para sí es, en cuanto este inmediato, el negar puro, el e n t e p a r a s í, el u n o.

B.
El Uno

1. *El uno y el vacío*

El uno es la simple referencia a sí mismo del ser para sí, *la cual, en cuanto que* sus momentos han caído-conjuntamente-y-coincidido[44] dentro de sí, tiene la
[92] forma de la i n m e d i a t e z. | *Por consiguiente él e s en general, sin tener un estar; el ser determinado, o sea el estar, ha retornado, en el ser para sí, hasta el ser puro.*

[45]*Dado que* uno no *tiene* ningún estar y ninguna *determinidad* como referencia a otro, *tampoco es él una* disposición *ni*, por ello, susceptible de ningún ser otro; él es i n m u t a b l e.

Él es indeterminado, *pero* no como el ser; *sino que* su indeterminidad es la determinidad que es referencia a sí misma: s e r - d e t e r m i n a d o a b s o l u t o. – *El ser-determinado absoluto es la determinidad o negación, pero no como referencia a otro, sino a sí. Esta igualdad del uno consigo la tiene solamente en la medida en que él es la acción-de-negar* una dirección que parte de sí y se vuelve a otro, pero que está inmediatamente *asumida*, de vuelta, porque no hay ningún otro al que ir, y que ha retornado a sí.

44 *Zusammengefallen.*
45 Cf. 21: 152_{10}.

Dado que en virtud de la simplicidad de este s e r -retornado-a-sí tiene el uno la configuración de un inmediato, de un e n t e , aparece entonces su asumir, o sea la negación, como otro q u e e s t á f u e r a d e é l, que no es algo, sino la nada que tiene ella misma la configuración de la inmediatez frente a aquel ente pero que, al mismo tiempo, no es en sí misma la primera nada, no es inmediata, sino que es la n a d a c o m o a l g o a s u m i d o , o sea que es la nada como v a c í o .

El vacío no es pues en verdad inmediato, no está de por sí enfrentado al uno de manera indiferente, sino que es el referir-se-a-otro del uno, o sea el límite de éste. Pero como absoluto ser determinado, el uno es él mismo el límite puro, la pura negación o vacuidad. En cuanto que se comporta-y-relaciona con el vacío, él es pues la infinita referencia a sí. Él mismo es empero, como inmediatamente igual a sí mismo, como s i e n d o , la negación pura; en cambio, la vacuidad es la misma negación, pero como n o s e r .

[46]Al haberse determinado de esta manera como el uno y el vacío, el ser para sí ha obtenido de nuevo un estar. *Pero igual que algo y un otro tienen, por así decir, por suelo suyo al ser, sobre el cual está puesta la determinidad de aquéllos, así* tienen el uno y el vacío *a la nada* por suelo común *o, más bien*, simple. *El* ser para sí *tiene por de pronto la diferencia en él mismo; y los* [extremos] *que difieren,* como momentos *suyos: el ser para sí, en cuanto ser en sí, y el ser-para-uno; la unidad de ambos es la idealidad. Ellos* salen de esta unidad, *o sea* devienen *términos* exteriores a sí: *el uno y el vacío*, dado que por la unidad simple de los momentos *mismos* viene a entrar la determinación del ser, *por medio de la cual lo que antes era momento obtiene* [ahora] *figura de ente. O sea, hay d o s momentos: el simple ser para sí y el ser-para-uno; considerado para sí —y cada uno es en este caso también para sí, pues cada uno es también el todo— dentro de la simple referencia a sí se hunde cada uno de ellos, con consuno, dentro de la inmediatez y por ende, dentro del estar, quedando el uno frente al otro; se hunde dentro de una referencia de términos tales, que no están sólo como referentes, sino que también son i n m e d i a t o s .*

| Observación [93]

[Título en la Tabla del Contenido: Atomística].

El uno, en esta forma de estar, es la fase categorial acaecida en los antiguos como el p r i n c i p i o a t o m í s t i c o , según el cual la esencia de las cosas es el á t o m o y el v a c í o (**tò átomon, o tà átoma kaì tò kenón**). La abstracción, crecida hasta alcanzar esta forma, ha ganado una determinidad mayor que el

46 Cf. 21: 153_8.

ser de Parménides y el devenir de Heráclito. Por alta que *esté*, en cuanto que convierte esta simple determinidad de lo uno y del vacío en principio de todas las cosas, que reconduce la infinita variedad del mundo a esta simple oposición y osa conocerla a partir de ella, *igual de* fácil le es al reflexionar representador el representarse aquí a los átomos y allí, al lado, al vacío. Por consiguiente, no hay que asombrarse de que el principio atomístico se haya mantenido en todo tiempo; la relación, igual de trivial y exterior, de la composición, que hay que agregar aún para conseguir la apariencia de *diversidad* y variedad, es ciertamente tan popular como los átomos mismos y el vacío. El uno y el vacío es el ser para sí, el supremo ser dentro de sí, decaído a completa exterioridad; *pues dentro* del uno *está presente* la inmediatez o el ser, *el cual*, por ser la negación de todo ser otro, no es ya determinable y mudable, ni *tampoco parece, pues, poder retornar de nuevo a sí, sino que* para *él, dentro de su* absoluta rigidez[47], toda determinación, variedad o nexo sigue siendo sencillamente una referencia exterior.

Pero en el caso de los primeros pensadores del principio atomístico, no se ha quedado éste en esa exterioridad sino que, aparte de su abstracción, tenía también *profundidad* especulativa, al haber llegado a reconocer al vacío como la fuente del movimiento; lo cual es una respectividad del átomo y del vacío enteramente distinta al mero estarse uno al lado del otro y a la indiferencia de estas dos determinaciones enfrentadas. *Pero* que el vacío sea la fuente del movimiento no tiene el sentido, de poca monta, de que algo sólo pueda moverse en un vacío y no en un espacio ya lleno; si tal se entendiera, el vacío sería solamente la presuposición o condición, no el fundamento del movimiento, de igual modo que se presupone también al movimiento mismo como algo presente, mientras que lo esencial: *el pensar en* un fundamento, es olvidado. *En cambio*, el modo de ver según el cual el vacío constituye el fundamento del movimiento contiene el profundo pensamiento de que en lo negativo en general yace el fundamento del devenir, de la inquietud del automovimiento. *En este caso, empero*, no hay que tomar lo negativo *como la nada, tan estrechamente al alcance de la representación, sino* como la negatividad de verdad, *como lo* infinito.

47 *Sprödigkeit*.

| 2. Muchos uno (repulsión) [94]

El uno y el vacío constituyen el ser para sí en su estar.

Cada uno de estos momentos es al mismo tiempo la negación; el uno y el vacío *constituyen pues* la referencia de la negación a la negación. *Pero, como ha resultado. la determinidad de este estar es que* el uno es la negación dentro de la determinación del ser; el vacío, *empero*, la negación dentro de la determinación del no ser. *Esta diferencia, al pronto abstracta, ha de determinarse ulteriormente.*

El uno tiene inmediatez; él es referencia a sí y de por sí le es indiferente estar frente a la nada fuera de él. Pero, esencialmente, el uno *no* es *indiferente frente al vacío pues él* es referencia a sí sólo como negación referente, es decir como aquello que el vacío fuera de él debe ser. *Por consiguiente, en la medida en que, primero, el uno, en cuanto inmediato, se refiere al vacío –que tiene igualmente la figura de un inmediato–, lo presente es entonces la referencia propia del estar; el uno se refiere pues al vacío como otro distinto que él y, yendo más allá de sí, pasa al vacío. Pero como, en segundo lugar, en la identidad del ser para sí no hay ningún otro, ya que la referencia a su no ser es esencialmente referencia a sí mismo, el otro ente que está ahí es entonces, al mismo tiempo, él mismo y, al mismo tiempo, su no ser.* El uno es, con ello, devenir hasta venir a ser muchos uno[48].

Este movimiento del uno hasta venir a ser muchos uno no es tampoco empero un devenir; pues devenir es un pasar *a lo contrapuesto*: de ser, a nada; *una referencia que no es inmediatamente lo referido mismo. Aquí, por el contrario, uno no viene a ser sino uno; además uno, lo referido, es esta referencia negativa misma.*

Pues uno es referencia a sí como un referir negativo; es así ser para sí en general, un referir sin referente. Pero en la medida en que él es uno, es inmediato; y con ello es esencialmente referencia a sí como a un inmediato; con ello está presente un referente, pero lo está por una referencia absolutamente negativa, que es un *infinito asumir el ser otro.* El uno *no pasa pues a un otro, sino que* se repele a sí respecto de sí mismo. La referencia negativa de uno a sí [mismo] es repulsión.

La repulsión *es pues, ciertamente, venir a ser muchos uno, pero por medio del uno mismo.*

Por ello, tampoco el uno se da como algo que ha *venido a ser*; el [hecho de] venir a ser muchos desaparece inmediatamente como *devenir*; los *devenidos*

48 *Eins* (el término orig. no admite gramaticalmente –ni *debe* filosóficamente admitir– plural. A uno, que haya muchos *uno* (cada uno de los cuales se tenga también por uno)... le es algo al pronto indiferente, porque *cada uno es cada uno y nadie es más que nadie*).

son uno: no *son* para otro, sino que se refieren infinitamente a sí mismos. El uno sólo repele de sí a sí mismo; luego no deviene, sino que ya es; *este devenir no es por tanto ningún transitar.*

[95] | De este modo, la pluralidad no *es* un ser otro, *ni* una determinación perfectamente externa al uno. *El* uno, en cuanto que se repele a sí mismo, sigue siendo referencia a sí, *no deviene referencia a otro.* En nada concierne pues a los uno *que ellos* sean otros, unos frente a otros, o sea que estén comprendidos dentro de la determinidad de la pluralidad. Si la pluralidad fuera una referencia de *ellos* mismos, del uno al otro, se delimitarían entonces el uno al otro, o tendrían un ser-para-otro. Su referencia, *en la medida en que ellos vienen representados como inmediatos, es el vacío, o sea ninguna referencia.* El límite es aquello dentro de lo cual los delimitados tanto son como no son; pero el vacío está determinado como el puro no ser, siendo esto solamente lo que constituye el límite de aquéllos.

La repulsión del uno respecto de sí mismo es *por tanto* la infinitud salida fuera de sí; ella es justamente tanto una simple referencia de uno a uno como, más bien, la absoluta carencia de referencia de los uno. O sea, la pluralidad del uno es el propio hecho de poner el uno; el uno no es nada más que la referencia negativa del uno a sí; y esta referencia, o sea el uno mismo, es el uno plural[49]. Pero de la misma manera, *en nada le concierne* al uno la pluralidad, *que le es* sencillamente exterior; pues el uno es precisamente el asumir del ser otro, la repulsión es su referencia a sí, y simple igualdad consigo mismo.

Observación

[Título en la Tabla del Contenido: *Pluralidad de las* mónadas].

Anteriormente ha sido mencionado el idealismo leibniziano. Puede añadirse aquí que éste, a partir de la mónada representadora, *del ser para sí*, no ha progresado *en la ulterior determinación de este ser para sí* más que hasta la repulsión recientemente considerada, y hasta la pluralidad, en la que los uno son cada uno solamente para sí indiferentes frente al estar y al ser-para-sí de otros o [en la que,] en general, los otros no son de ningún modo para el uno. La mónada es para sí el mundo entero, aisladamente clauso; ninguna de ellas precisa de las otras. *La* interna variedad que ella tiene en su representar *en nada nos concierne aquí, pues* en nada altera su determinación de ser para sí; *dado que la variedad es ideal, la mónada sigue estando solamente referida a sí misma; los cambios se desarrollan dentro de ella, y no son referencias de unas a otras; aquello que, según la determinación real, viene tomado como referen-*

49 *das viele Eins.*

cia de unas mónadas a otras es un devenir independiente, sólo que simultáneo. Por lo demás, el idealismo leibniziano admite de una manera inmediata la pluralidad como dada, sin concebirla como repulsión de la mónada. Tiene por tanto a la pluralidad solamente del lado de su exterioridad *absoluta, no del lado según el cual la referencia a sí de la mónada, en cuanto referencia negativa, es precisamente en la misma medida ella misma pluralidad: los cuales son los dos momentos que la repulsión engloba en sí*. La atomística no tiene, *por una parte*, el concepto de la identidad; no capta al uno como algo tal que | contenga dentro [96] de él mismo los dos momentos del ser para sí y del ser-para-él; por tanto, *no* [lo capta] como ideal, sino solamente como simple ente-para-sí *inmediato*. *En cambio*, va [por otra parte] más allá de la mera pluralidad indiferente: si los átomos, en una determinación ulterior, vienen [a darse] los unos frente a los otros, aun cuando *no por la repulsión misma*, aquí por el contrario, en esa indiferente independencia de las mónadas, la pluralidad, que *es* determinación fundamental, *como se ha recordado arriba*, cae *de alguna manera* solamente dentro de la mónada de las mónadas o del filósofo que las toma en consideración, *sin ser una determinación de las mónadas en sí. O bien, justamente en la medida en que la pluralidad no es una determinación de las mónadas en sí, en la medida en que ellas no son otras las unas para con las otras, pertenece entonces esta determinación solamente al fenómeno: es exterior a su esencia, y su verdad no es sino la sustancia, la cual es una sola.*

3. Repulsión *recíproca*

La repulsión constituye la referencia del uno a sí mismo, pero es precisamente en la misma medida un venir-[a estar]-fuera-de-sí. Este venir fuera de sí, la pluralidad de los uno, es la repulsión del uno respecto de sí mismo; por consiguiente, no una determinación exterior al uno, ni diversa de la repulsión como referencia simple a sí. Considerado esto más de cerca: el uno se refiere a sí como a un inmediato; pero la inmediatez es ser; la repulsión, como negación que se refiere a sí, no es empero inmediatez o ser. Uno se refiere por consiguiente a sí, al mismo tiempo, como siendo su absoluto no ser: él es el repelerse de sí mismo; es verdad que lo repelido es, por una parte, él mismo pero, precisamente en la misma medida, es su no ser. Este repelido mismo es, en cuanto uno, un inmediato, determinado al mismo tiempo como no ser de aquello que se refiere a sí mismo; o sea está determinado como un otro absoluto. La pluralidad *no contenía* por lo pronto *ningún* ser otro; el límite *era* solamente el vacío, *o sea* solamente aquello dentro de lo cual los uno no son. Pero ellos son también dentro del límite, son [existen] dentro del vacío, o sea: su repulsión es su referencia común.

La repulsión del uno pues, en cuanto repelerse de sí mismo, es al mismo tiempo tanto acto de repeler al uno *como acto de repeler* de sí a un otro; *y por ende, un* recíproco repeler *de los muchos uno.*

Los muchos están de esta manera como repeliéndose entre sí, refiriéndose los unos a los otros; dentro de la repulsión se mantienen como siendo para sí; su referencia consiste en negar su referencia.

Esta recíproca repulsión es *la primera en constituir* el estar de los muchos uno; *pues* ella no es el ser para sí de éstos, *que* sería diferente solamente en un tercero, sino el propio diferenciar de éstos, diferenciar *que se* mantiene *a sí. Determinada más de cerca, y en la medida en que cada uno se mantiene a sí frente a*
[97] *los otros, ella es un* excluir *recíproco.* | *O sea, esta referencia es una repulsión solamente* relativa. Ellos se niegan *en efecto* recíprocamente, *o sea se* ponen como términos tales que solamente son para-uno. Pero precisamente en la misma medida niegan al mismo tiempo el hecho de ser solamente para-uno; repelen esa su idealidad.

2. *Dentro de este estar de los muchos uno se separan, de este modo,* los momentos que, dentro de la idealidad, están sencillamente unificados. *Es verdad que* el uno, dentro de su ser para sí, es *de tal modo* tan igualmente para-uno *que este ser asumido del ser otro es su referencia a sí mismo.* Pero *el ser-para-uno, según está determinado dentro de la repulsión relativa, del excluir, es al mismo tiempo* un ser-para-otro. Cada uno viene repelido por *el* otro, asumido y convertido en un término que no es para sí, sino para-uno. *Su ser-para-uno no cae solamente, según esto, dentro del uno mismo como tal, sino también dentro de otro uno, y es ser-para-otro.*

El ser para sí de los muchos uno es, *de este modo,* la repulsión de *los mismos,* los unos frente a los otros, *por medio de* la cual *se mantienen de tal modo que* se asumen recíprocamente y ponen a los otros como un mero ser-para-otro. Pero, al mismo tiempo, *la* repulsión consiste en repeler esta idealidad y en *ponerse a sí,* en no ser para-un-otro. *Pero ambas determinaciones son, a su vez, una y la misma referencia; la repulsión recíproca es recíproco asumir; cada uno se mantiene solamente al poner a los otros como un ser-para-otro, como un no estar y, precisamente en la misma medida, solamente en cuanto que él asume el hecho de ser para un otro.*

3. *El-ser-para-otro está en esta medida tan asumido como presente. Pero está puesto y asumido en diverso respecto. Los uno son inmediatos; se refieren repeliéndose, asumiéndose los unos frente a los otros; deponen así recíprocamente el ser para sí de los otros al* [estado de] *ser-para-otro; este momento tiene pues lugar en* referencia a otros. *Pero el uno asume este su ser-para-otro; este momento es su* referencia a sí mismo. *Solamente en otros es el uno ser-para-otro; pero este*

ser-asumido del uno no le concierne en nada al uno; en él no están los otros como otros entes que estuvieran ahí, inmediatos, sino solamente como asumidos, por cuyo medio se refiere él a sí.

El uno era repulsión en cuanto que repelerse de sí y en cuanto que, con ello, lo repelido no es sino él mismo; él es por ende retorno inmediato a sí. Pero este repeler ha pasado a la acción de repeler de sí a otros y de repeler al ser-para-otro. El uno se conserva para sí sólo por medio de su referencia negativa a otros; y, al ser recíproca negación, lo hace suprimiendo[50] *el ser-para-uno que él conservaba allí. La repulsión, el acto de repeler al uno de sí, ha pasado con ello a ser el repeler de los otros, a ser el poner de los otros como siendo solamente para-uno, asumiendo así su ser-para-otro: ha pasado a la* a t r a c c i ó n .

| C. [98]

ATRACCIÓN

[51]La repulsión es la autodisgregación del uno, por lo pronto, en muchos; *y luego, en virtud de su inmediatez, en otros. Pero, en cuanto que los uno son en general muchos y, de esta manera, otros [, distintos entre sí,] no hay presente por tanto ninguna diferencia entre ellos, y el ser determinado absoluto del uno en sí mismo no está aún realizado. Al ser en efecto el uno lo ideal que es tanto para sí como también para uno, los dos [momentos] dentro de una misma identidad, cae-y-coincide el uno, en virtud de esta carencia de diferencia, dentro de la inmediatez del ser. Como en esta idealidad no hay presente ningún otro que lo sea de verdad, tampoco tiene lugar aquí ninguna asunción de verdad del ser otro ni, por ende, ninguna idealidad real*[52]*. Ésta viene a ser ahora, en la atracción. Es verdad que la repulsión contiene ya a otros pero, en cuanto que los muchos uno se son en general otros al ser tomados en conjunto, su repulsión retiene para sí el equilibrio; son ellos mismos los que asumen su recíproco ser-para-uno. Repelen la repulsión, o sea el ser otro.*

Ahora bien, en cuanto que el uno deja de ser la mera referencia simple de la negación a sí mismo y logra llegar a una determinada diferencia dentro de sí, viene a hacerse totalidad, o sea identidad de la idealidad y la realidad. El absoluto ser-determinado ha alcanzado entonces su punto culminante, ha regresado a sí; y la cualidad, el inmediato ser-determinado por un otro, o sea el ser-otro en general, viene a ser indiferente; la cualidad, en esta compacta unidad interna a sí, viene a ser cantidad.

50 *aufhebt.*
51 Cf. 21: 161_{25}.
52 *reell.*

1. *Un uno*

La repulsión hace, de los muchos uno, entes-para-otro. Pero ellos son los muchos, a los cuales conviene este repeler; y les conviene, además, en cuanto que son uno. Pero en cuanto uno, son infinita referencia a sí mismos; como tales, repelen precisamente en la misma medida este ser-para-otro, o sea aquel repeler. Esta repulsión de la repulsión es, con ello, en cuanto que se asume a sí misma, atracción.

Pero aquí interviene la diferencia citada: uno pone en efecto a los o t r o s *uno como ser-para-otro y —en la medida en que tal repeler sea recíproco— asume* s u p r o p i o *ser-para-otro, el ser que él mantenía allí, pero mantiene el ser-para-otro de los otros.*

La atracción es, así, repulsión de la repulsión. El uno pone idealmente a los
[99] *otros | uno como [siendo cada uno un] ser-para-otro, pero asume de nuevo este ser-para-otro, y además precisamente en la misma medida. Con ello está puesto el retorno del uno a sí mismo, o sea la misma referencia infinita a sí que el uno era* e n s í . *Pero con ello hay presentes dos uno de distinta índole; a saber, el uno* i n m e d i a t o , *o sea el uno tal como en sí es, y luego el uno* q u e r e t o r n a a s í *de su dispersión,* d e l a p l u r a l i d a d .

Este uno puede ser denominado el uno real, en la medida en que regresa a sí a partir de la pluralidad y del ser-para-otro, y en que tiene en él este momento, pero como asumido; o sea, en la medida en que el momento del ser-para-uno, que él contiene en su idealidad, no es ya meramente este momento abstracto, sino que constituye a los uno inmediatos. El otro uno es en cambio este uno inmediato que no retorna a sí, que es esencialmente como asumido, y que se queda en ser-para-otro.

Aquel uno es el u n o a t r a y e n t e , *que en los uno inmediatos se da su momento de ser-para-uno. Éstos* v i e n e n a t r a í d o s . *Son inmediatos, mientras que el uno es esencialmente esto: no ser un ente inmediato; pues él es más bien la negación que se refiere a sí. En cuanto que éllos son pues inmediatos, no son sino desiguales a sí mismos,* o t r o s e n s í m i s m o s .

Con ello se presenta también e l s e r - o t r o q u e e s e n s í , *desapareciendo el ser-otro anterior, que no era sino exterior. El uno inmediato es solamente como asumido, no es sino para-otro. Pero el ser para sí que no es sino para-otro es, justamente, el* s e r o t r o e n s u e n s í m i s m o .

Además, el uno atrayente, que asume dentro de sí el ser-para-otro y retorna a sí a partir del mismo, no es ya justamente, con ello, s i m p l e *ser para sí, sino que tiene también al ser-otro como momento dentro de él.*

Así pues, en cuanto que retorna a sí a partir de la pluralidad, el uno atrayente se d e t e r m i n a *a sí mismo como uno; él es uno en cuanto que no es plural:* u n s o l o u n o .

2. Equilibrio de atracción y repulsión

El ser para sí. que se ha determinado como uno, se pierde por de pronto, como pluralidad, dentro de la exterioridad absoluta, y se mantiene allí no tanto por su inmediatez —en esa medida, los muchos son también uno— sino porque, a partir de ella, se restablece hasta hacerse un solo uno.

Este uno retornado a sí no es solamente la referencia simple a sí misma, sino la referencia a sí como ser-otro asumido.—Además, el ser-otro, tal como viene a darse aquí, no es el ser-otro inmediato del estar, en cuanto tal, sino el propio ser-otro del uno: la pluralidad. | Es verdad que el ser para sí, según su devenir, procedente del estar, es ya en sí ser-otro asumido; pero aquí tuvo que volver a ponerse en él mismo su otro, a fin de ser también dentro del ser para sí, en cuanto tal, aquello que él en sí es. Ahora bien, el ser-otro tiene dentro de él otra forma que dentro del estar. Puesto que el ser para sí es infinita referencia a sí, el ser otro es en él solamente la pluralidad: él mismo en cuanto otro. [100]

Pero en cuanto que el ser para sí ha asumido así su inmediatez y, siendo-para-sí, es ser-para-sí, es verdad que dentro de él se ha convertido el ser-determinado en un absoluto ser-determinado en él mismo, en un ser cualitativo absoluto; pero, dentro de esta realidad, ha sobrepasado ya la cualidad. Uno no es más que un solo uno en la medida en que, en él, la pluralidad, e.d. el uno mismo, está asumido.—O sea que uno ha coincidido, al ser un [solo] uno, consigo mismo; por tanto, en lugar de ser excluyente, se ha puesto en continuidad.

En efecto, la atracción, o sea el uno que es uno solo, considerado más de cerca, está en sí mismo determinado, pues no es uno de los muchos, sino que ha asumido dentro de sí la pluralidad; no es pues algo determinado frente a otro, sino que en él mismo tiene lo otro y la referencia a él. Pero al ser un solo uno, su determinidad absoluta ha regresado igualmente a la inmediatez, y se refiere como excluyendo a los muchos como estando frente a otros, como frente a su no-ser, que sería él mismo inmediato. Pero él no es más que un solo uno; los muchos no son, desde luego, pues se han asumido, así que se han puesto a una con el uno; y éste deja de ser uno en cuanto tal.

El uno que es solo uno es en sí atracción, repulsión asumida; pero este uno comienza por ende a ser algo inmediato; es un uno, y su reflexión en sí consiste precisamente en asumir la inmediatez. La repulsión de la repulsión [a]sume[53] solamente el propio ser-para-otro, pero mantiene el ser-para-otro de los otros; pero un

53 *auf* (añadido en la ed. acad.).

tal ser p r o p i o que se diferencia de otros presupone una d i f e r e n c i a l i d a d o r i - g i n a r i a , i n m e d i a t a , de los uno diferenciados, que no está presente. La repulsión es pues un ser-para-uno de los muchos en general y, en la medida en que es repulsión de la repulsión, es entonces en la misma medida conservación de los muchos uno, cuyo ser-para-uno viene a ser repelido por ellos mismos. Por consiguiente, todos son igual de atrayentes, todos se ponen el uno al otro de igual manera como ser-para-otro y repelen a éste, asumiéndolo en sí mismo en su infinita referencia. Así son conservados los muchos uno.

– Ya en la representación sensible de la atracción espacial se ve que el flujo de los puntos que vienen-a-ser-atraídos tiene una duración; en el puesto de los átomos, que desaparecen en el solo punto atrayente, se destaca ahí delante, partiendo de la
[101] *nada, otra multitud. | Este devenir no regresa al resultado del uno que es uno solo, de modo que no hubiera sino el uno solo, nada más; de esa manera estaría puesta solamente la determinación inicial: el uno y el vacío; y la realidad del uno: el retornar en sí desde lo mucho, habría desaparecido. Pero en cuanto que, por este retorno, viene a ser para sí como un solo uno, es entonces excluyente: un solo uno frente a muchos, a los que por ende conserva-y-mantiene justamente de este modo. La conservación de los muchos no quiere decir empero otra cosa sino que son atrayentes, que asumen su ser-para-otro.*

De esta manera, no sólo están en equilibrio atracción y repulsión, sino que son de hecho idéntica e indistintamente lo mismo. La repulsión aparece por lo pronto como el excluir de los otros, pero este excluir es poner a los otros como entes-para-otros. La atracción es empero lo mismo, pues consiste precisamente en la autoconservación del uno frente a los otros, en el asumir a éstos, en el ponerlos como entes-para otros. La repulsión es por lo demás, a la inversa, el asumir este ser-para-otro: por ella se mantiene-y-conserva el uno, en cuanto que él asume su venir-a-ser-negado; pero la atracción es precisamente este asumir su ser-para-otros, un asumir que lo mantenía-y-conservaba. Únicamente la representación sensible mantiene la diferencia de atracción y repulsión, dado que se atiene firmemente a un punto i n m e d i a t o y hace desaparecer la inmediatez de los otros; pero de hecho, y precisamente en la misma medida, la hace surgir también de nuevo.

Así como la repulsión se repele a sí misma, así se atrae la atracción a sí misma, o sea es atracción de la atracción. Pues, según su determinación, ella es el poner ideal[54] *de los muchos uno, y por ello el devenir de u n s o l o uno, el cual seguiría siendo para sí y asumiría su ser-para-otro. Pero en los muchos uno que deben venir a ser asumidos están comprendidos todos los uno; la atracción asume precisamente en*

54 *ideell*.

la misma medida el uno que es uno solo, cuyo devenir debe ella ser. O a la inversa, en cuanto que ella, como devenir uno que es uno solo, asume el ser-para-otro del uno, en la misma medida asume precisamente el acto de poner por el cual los uno devienen ser-para-otro, lo cual quiere a su vez decir que ella se asume a sí misma.

Esta identidad de repulsión y atracción tiene, con ello, el resultado de que la infinita referencia del uno a sí sea su ser-para-otro; su ser para sí es negación infinita de sí mismo, infinito ser fuera de sí; y este ser fuera de sí es, a la inversa, infinito ser [o haber] retornado[55] *a sí mismo.*

E n s í , el uno es sólo esa referencia infinita a sí, cuyo resultado es la identidad de atracción y repulsión: fuera de la repulsión y atracción, el uno nada es. Pero en la medida en que el uno ha obtenido la figura de la inmediatez, aquéllas aparecen como referencias suyas, de modo que éste se conservaría-y-mantendría para sí fuera de ellas, como si su ser-para-un-otro fuera diferente de su ser para sí o, más bien, de su ser en sí, de su infinita | referencia a sí mismo. Ahora bien uno, en cuanto tomado e n [102] *s í , diferente de su referencia negativa, es el uno inmediato, lo plural. Pero con igual inmediatez cae de consuno, coincide lo plural dentro de uno, o sea que lo plural es la negación de sí mismo. Pues cada uno lo es de lo plural, o sea cada uno es un plural, o bien, cada uno se diferencia sencillamente de los otros y los excluye de sí. Pero en eso son justamente iguales unos a otros; cada uno tiene entera y totalmente las mismas determinaciones que el otro tiene; en que el uno de los muchos no sea lo que el otro estriba el que ellos sean lo mismo.*

La repulsión y atracción, hace un momento relativa, y que no era sino una r e f e r e n c i a d e l o s u n o , de la que, en cuanto r e f e r e n c i a a s í m i s m a , se d i f e r e n c i a b a s u i n m e d i a t e z , es pues de hecho absoluta repulsión y atracción; repulsión y atracción que son idénticas. Lo que aquí está presente es que uno, al referirse infinitamente a s í m i s m o , se refiere a su absoluto s e r - o t r o y, en cuanto que se refiere a e s t e s u n o - s e r , se refiere precisamente en ello a s í m i s m o , así que el uno mismo no es sino este referir. Su inmediatez, s u s e r , es más bien s u s e r o t r o ; y este s u s e r [s u e s t a r] f u e r a d e s í es s u s e r .

[56] Observación

[Título en la Tabla del Contenido: Construcción kantiana de la materia a partir de las fuerzas de atracción y repulsión].

Como es sabido, atracción y repulsión suelen ser vistas como f u e r z a s . *En esta* representación son consideradas como subsistentes de suyo, de modo

55 *Zurückgekehrtsein.*
56 Cf. 21: 166_{20}.

que no se refieren la una a la otra por su naturaleza, es decir que cada una no debe limitarse a ser un momento transeúnte en su opuesta, sino permanecer firmemente enfrentada a la otra. Vienen además representadas como conviniendo en un tercero, en la materia, aunque no de modo que este venir-a-ser-uno[57] valga como su verdad, sino que cada una es más bien un término primero y un ente en-y-para-sí, mientras que la materia *es* lo por ellas puesto y dado a luz. Cuando se dice que la materia tiene dentro de sí a *estas* fuerzas se entiende entonces por esta unidad suya un nexo, siendo a este respecto, al mismo tiempo, presupuestas como estando en sí libres la una de la otra.

Es notorio que Kant ha construido la materia a partir de la fuerza repulsiva y de la atractiva o establecido al menos, según él se expresa, los elementos metafísicos de esta construcción.– No dejará de ser interesante el esclarecimiento más preciso de esta construcción. Esa exposición metafísica de un objeto que, no sólo él mismo, sino hasta en sus determinaciones parecía pertenecer solamente a la experiencia, es de una
[103] parte digna de nota, por haber dado | al menos el impulso a la moderna filosofía de la naturaleza, o sea a la filosofía que no convierte en fundamento de la ciencia a la naturaleza, entendida como algo sensiblemente dado a la percepción, sino que conoce sus determinaciones a partir del concepto absoluto; de otra parte, lo es también porque a menudo ya no se va más allá de esa construcción kantiana, tenida por inicio filosófico y basamento de la física.

Es verdad que *no es todavía pertinente tratar aquí de* una existencia tal como la materia sensible, como tampoco del espacio y las determinaciones espaciales. Pero también a la fuerza atractiva y a la repulsiva, en tanto que son vistas como fuerzas de la materia sensible, les están situadas como fundamento las determinaciones puras del uno y [de lo] mucho, aquí consideradas, así como las referencias del uno al otro, a las cuales he denominado *igualmente* atracción y repulsión.

Considerado más de cerca, el proceder de Kant en la deducción –que él denomina construcción– de la materia a partir de esas fuerzas no merece ese nombre, a menos que de otro modo se denomine construcción a toda especie de reflexión, e incluso a la analizadora, cosa que desde luego han hecho los filósofos de la naturaleza posteriores, al llamar construir hasta al más romo raciocinar y al brebaje más falto de fundamento, a partir de una arbitraria imaginación y de una reflexión carente de pensamiento: un construir que utilizaba

57 *in-eins-Werden.*

y sacaba a relucir por todas partes los llamados factores de la fuerza atractiva y de la fuerza repulsiva.

En el fondo, el proceder de Kant es analítico, no constructivo. Lo que él hace es presuponer la representación de materia, y preguntar entonces qué fuerzas serán pertinentes para obtener sus presupuestas determinaciones. Así, por una parte necesita de la fuerza atractiva porque por la sola repulsión, sin atracción, no podría existir propiamente materia alguna (**Princip. de la ciencia nat.**, p. 53 y s.). Por otra parte, deduce igualmente la repulsión a partir de la materia, aduciendo como razón que nosotros nos representamos la materia como impenetrable, dado que ésta se le presenta en efecto bajo esta determinación al sentido del tacto, por el cual se nos revela. La repulsión vendría *pues* pensada de seguido en el concepto de materia en virtud de estar inmediatamente dada con él; por el contrario, la atracción vendría a añadirse a aquélla mediante inferencias silogísticas. Pero esos silogismos están basados en lo recientemente dicho, *a saber* que una materia que tuviese meramente fuerza repulsiva no daría cuenta exhaustiva de lo que nosotros nos representamos por materia.

Como es patente, este es el proceder del conocer *habitual*, que reflexiona sobre la experiencia, y que primero percibe *determinaciones en el fenómeno*, las pone luego a la base y, para la llamada explicación de las mismas, acepta estofas fundamentales *y también* fuerzas que deben de producir *esas determinaciones del fenómeno.*

| En lo concerniente a la diferencia aducida, o sea al modo en que el cono- [104]
cer venga a encontrar en la materia la fuerza repulsiva, así como la atractiva, señala *todavía* Kant que la fuerza atractiva pertenece también, ciertamente, al concepto de materia, aun cuando no está contenida en él. Kant subraya esta última expresión. Pero no hay modo de ver qué diferencia deba haber en ello, pues una determinación perteneciente al concepto de una cosa tiene que estar de veras contenida en él.

Lo que constituye la dificultad, lo que entraña este vacuo subterfugio, consiste en que, por lo que hace al concepto de materia, Kant tiene en cuenta *meramente* la determinación de impenetrabilidad, que nosotros debemos percibir por el tacto; a ello se debe que la fuerza repulsiva, en cuanto que es un mantener apartado de sí a un otro, sea inmediatamente dada. *Ahora bien*, que la materia no deba poder estar ahí sin fuerza atractiva es *algo* que tiene por fundamento una representación de la materia tomada de la percepción; la determinación de atracción tiene pues que ser, igualmente, *extraída de hecho de* la percepción *y, por consiguiente*, ha de ser encontrada *en ella. Pero* lo

que sí hay que percibir es que la materia, aparte de su ser para sí, que asume el ser-para-otro, tiene también una referencia mutua de lo ente para sí: extensión y cohesión espaciales. En base a esta percepción, la reflexión puede deducir la fuerza atractiva, o aceptarla como dada, tan inmediatamente como hacía con la fuerza repulsiva. De hecho, cuando se consideran los silogismos en base a los cuales debiera ser deducida la fuerza atractiva (**vid.** la demostración del teorema: la posibilidad de la materia requiere una fuerza de atracción como segunda fuerza fundamental, **loc.cit.**), se ve que no contienen nada más que esto: que, por la mera repulsión, la materia no llegaría a ser espacial. En cuanto que la materia es presupuesta como aquello que llena el espacio, le viene *por ende* atribuida entonces la continuidad, como fundamento de la cual viene aceptada la fuerza de atracción.

Ahora bien, aun cuando *esa* llamada construcción de la materia tuviera a lo sumo un mérito analítico, menguado encima por lo impuro de la exposición, hay que seguir teniendo en gran estima la noción de base: conocer la materia a partir de estas dos determinaciones contrapuestas como fuerzas fundamentales suyas. Lo que a Kant le importa sobre todo es desterrar el modo corriente y mecánico de representación, estancado en una de las determinaciones: la impenetrabilidad, la puntualidad que-es-para-sí-, y que convierte en algo exterior a la determinación contrapuesta, a la respectividad de la materia dentro de sí o de más materias entre sí, vistas a su vez como particulares uno; un modo de representación que, como dice Kant, no quiere conceder más fuerzas motrices que las de presión y choque, o sea sólo por influencia
[105] | externa. Esta exterioridad del conocer presupone ya de siempre al movimiento como algo presente, sin pensar en captarlo como algo interior ni en concebirlo a él mismo en la materia, *sino* aceptando *ésta* como algo de por sí carente de movimiento e inerte. *Ahora bien*, aunque sea verdad que Kant suprime *esta* exterioridad al convertir a la atracción —o sea, a la respectividad mutua de materias entre sí, en la medida en que vengan aceptadas como *diversas*, o de la materia en general en su ser fuera de sí— en una fuerza de la materia misma, por otro lado sus dos fuerzas fundamentales siguen siendo con todo, en el interior de la materia, exteriores y de por sí autosubsistentes, una frente a otra.

Tan nula como la diferencia atribuida a estas dos fuerzas *por lo que refiere al* conocer tiene justamente que mostrarse toda otra diferencia establecida en vista de su determinación de contenido, puesto que ellas, según fueron antes consideradas en su verdad, no son sino momentos que *desaparecen* el uno en el otro. Tomo ahora en consideración estas ulteriores determinaciones diferenciales, tal como Kant las da a mostrar.

Kant determina a la fuerza atractiva como fuerza penetrante y a la repulsiva como fuerza superficial. El fundamento aducido respecto a que la última sea tan sólo una fuerza superficial es el siguiente: «Las partes mutuamente en contacto delimitan cada una el campo de acción de la otra, sin que la fuerza repulsiva pueda mover una parte más distante sino por medio de las intermedias; una acción inmediata –ejercida a través y por medio de estas partes– de una materia sobre otra por fuerzas tensionales (es decir, aquí: fuerzas repulsivas) es imposible».

No quiero detenerme en el hecho de que, en cuanto se admitan partes de la materia más cercanas o más lejanas, también con respecto a la atracción surgirá la diferencia de que, aunque un átomo ejerciera su acción sobre otro, lo primero que haría un tercero más alejado y situado *de manera que* ese otro se encontrara entre *él* y el primero atrayente, sería entrar en la esfera de atracción del átomo más cercano a él, en el intermedio, de modo que el primero no ejercería una acción simple inmediata; de lo cual se sigue que para la fuerza atractiva *podría ser desarrollada una acción* igual de mediata que para la fuerza repulsiva; y ello sin contar con que, *en general*, la verdadera penetración de la fuerza atractiva tendría que consistir únicamente en que todas las partes de la materia fuesen atrayentes en y para sí, no en que una cierta multitud se comportara pasivamente y nada más que un átomo lo hiciera de forma activa. Con respecto a la fuerza repulsiva, *hago notar* empero inmediatamente que en el pasaje aducido vienen a darse partes en contacto, y por tanto una compacidad y continuidad de una materia lista-y-acabada que no permitiría que a través de ella pasara una acción repelente; esta compacidad de la materia en que las partes están en contacto, | pero no separadas ya por el vacío, presupone ya el ser-asumido [, la supresión] de la fuerza repulsiva. Según la representación sensible existente aquí, las partes en contacto han de ser tomadas como partes tales que no se repelen. Se sigue pues de manera enteramente tautológica que, allí donde se acepte el no ser de la repulsión, ninguna repulsión puede tener lugar. Pero de ahí no se sigue nada más que sirva para determinar la fuerza repulsiva. [106]

De la misma manera, al representar sensible le es natural aceptar, cuando presupone un punto de atracción y otros que se limitan a ser atraídos sin atraer a su vez, que aquél sitúe con su atraer algo ante sí, disponiendo en torno suyo una zona de espesor al modo de una esfera tal que, en ella, al estar bajo el dominio de su atracción, quedara suprimida la repulsión, con lo que ésta sólo podría tener lugar al exterior, contra la superficie de esta esfera.– De una parte, la superficie *aparece como aquello que guarda todavía relación con otra cosa, a su vez no respectiva a ella. Pero de otra parte, la repulsión misma* es interior *a esa* esfera de

atracción. *En efecto, los mismos átomos o partes materiales, vistos por el representar como atraídos, también y precisamente en la misma medida son de hecho, para aquél, [puntos] repelidos (en cuanto demos valor, en efecto, a la repulsión como alejamiento y a la atracción como aproximación respecto a un punto determinado). Pues si los [puntos] atraídos no fueran más que eso, habrían desaparecido en el punto de atracción: no habría más que este átomo, no un otro atraído diferente de él, ni habría por ende partes en contacto, e.d. también y al mismo tiempo separadas una de otra. Pero en la medida en que tales partes sean aceptadas, la repulsión no estará entonces excluida de hecho de aquella esfera de atracción, sino presente en su interior.*

Kant acepta *además* la *ulterior* determinación de que, por medio de la fuerza atractiva, la materia se limite a ocupar, no a llenar un espacio. «Como la materia no llena el espacio por la fuerza de atracción, ésta podría actuar a través del espacio vacío, en cuanto que ninguna materia intermedia le pone límites».– *Esta* diferencia está dispuesta más o menos como la anterior; una determinación debería pertenecer al concepto de una Cosa, pero no estar contenida en él. La materia no debe llenar *el* espacio *por la fuerza de atracción sino, por lo que hace a esta fuerza, relacionarse consigo a través del espacio vacío: así no hay modo de ver cómo debe ocuparlo, si está vacío. Pero además*, la repulsión, si nos quedamos en su determinación primera, hace que los uno se repelan y se refieran unos a otros de manera solamente negativa, lo que aquí quiere decir: a través del espacio vacío. Pero aquí es la fuerza atractiva la que *mantiene para sí* vacío el espacio, sin llenarlo por la referencia de los átomos, es decir: mantiene a los átomos en una referencia negativa de unos a otros.- Vemos *así* que a Kant le sale al encuentro, sin que éste tenga conciencia de ello, lo que está en la
[107] naturaleza de la Cosa, *en la nulidad de la diferencia* | *entre repulsión y atracción*, a saber que él atribuye a la fuerza atractiva precisamente aquello que, según la determinación primera, atribuía a la fuerza contrapuesta. En la tarea de consolidación de la diferencia entre ambas fuerzas, lo que había acontecido era que una había pasado a la otra.- Así, la materia debe, por el contrario, llenar un espacio por repulsión y, con ello, desaparecer entonces el espacio vacío que la fuerza atractiva dejaba. De hecho, al asumir [o suprimir] el espacio vacío, la repulsión asume [o suprime] con ello la referencia negativa de los átomos o de los uno, e.d. la repulsión de los mismos; *o sea*, la repulsión es *puesta* como lo contrario de ella misma.

A esta difuminación de diferencias *mostrada hace un momento* se añade aún la confusión de que, como se ha hecho notar *justo* al inicio, *esta* presentación de las fuerzas contrapuestas sea analítica y que, en toda la exposición [del

texto], la materia, que sola y primeramente debiera ser deducida de sus elementos, se presente como ya lista y constituida. En la definición de la fuerza superficial y de la penetrante vienen ambas aceptadas como fuerzas motrices, por cuyo medio deban poder actuar, de una u otra manera, las materias.– Aquéllas están expuestas pues aquí como fuerzas, pero no como tales que por su medio viniera a darse la materia por vez primera, sino tales que por su medio ésta, ya lista, no sería sino puesta en movimiento.– Pero, en la medida en que se trate de fuerzas por cuyo medio diversas materias ejerzan influencias y se muevan unas a otras, tal cosa será entonces algo enteramente distinto a la determinación y referencia que ellas debieran tener como momentos de la materia.

La misma oposición que tenían la fuerza atractiva y la repulsiva, tienen en una determinación ulterior la fuerza centrípeta y la centrífuga. Éstas parecen guardar una diferencia esencial, en cuanto que en su esfera se alza firme un solo uno, un centrum, frente al cual se comportan-y-relacionan los otros uno como no siendo para sí. En la medida, empero, en que ellas son utilizadas a guisa de explicación, para lo cual se las toma –como en el caso de la fuerza repulsiva y atractiva– en relación cuantitativa de contraposición, de modo que la una crece tanto como la otra decrece, sólo el fenómeno y su desigualdad debe resultar entonces de ellas. Basta empero atender, a partir de la oposición de estas fuerzas, a la exposición más a mano del fenómeno que se nos ocurra, p.e. la velocidad desigual de un planeta en su órbita alrededor del cuerpo central, para reconocer enseguida la confusión allí reinante, y la imposibilidad de poner por separado las magnitudes de esas fuerzas, de modo que igualmente hay que aceptar siempre como creciente aquella misma fuerza que en la explicación viene admitida como decreciente, y a la inversa.

| [58] 3. *Transición a la cantidad* [108]

Lo cualitativo tiene por determinación fundamental suya el ser y la inmediatez, dentro de la cual *ser y nada es uno*; el límite y la determinidad es de tal modo idéntico al ser de algo que, con el cambio de aquéllos, desaparece *este algo* mismo. En virtud de la inmediatez de esta unidad, dentro de la cual ha desaparecido la diferencia, pero que en sí está presente allí, dentro de la unidad de ser y nada, esta [diferencia cae, en cuanto ser otro, fuera de aquella unidad. Esta referencia a lo otro contradice *empero* a la inmediatez, dentro de la

58 Cf. 21: 165_{28}.

cual está la determinidad cualitativa. *Ella asume* este ser otro, se asume *a sí misma* dentro de la infinitud del ser para sí, el cual es *la referencia a sí mismo del ser determinado, el ser determinado en sí.*

Lo cualitativo, que por lo pronto tenía a lo otro como algo externo, se ha elevado, dentro de esta igualdad consigo a su unidad de verdad. Pero su determinidad, la inmediatez, ha desaparecido al mismo tiempo.

El ser para sí no es por lo pronto sino el concepto de la referencia infinita de lo negativo a sí mismo, sin contener al mismo tiempo a lo negativo como diferencia real dentro de esta unidad, de modo que por esta unidad simple va de nuevo él mismo de consuno a la inmediatez, teniendo a lo otro fuera de él como lo plural. Pero este plural es, él mismo, uno; o sea el uno es pluralidad en él mismo. El movimiento del ser para sí ha consistido en realizarse, o sea en poner dentro de sí mismo el ser otro, que está asumido dentro de él y, con ello, en exponerse dentro del ser otro como identidad consigo.

Lo presente a partir de ahora es, pues, el uno que está consigo en unidad, pero no inmediatamente, sino en el hecho de referirse a su no ser, mas, con ello, a sí mismo. El uno es, así, ampliado hasta hacerse la unidad; el ser otro ha venido a ser un límite que, retornado a sí en su negación, no es ya determinidad, entendida como referencia a otro; es pues un límite indiferente. La unidad i n m e d i a t a *de lo cualitativo consigo ha pasado por tanto a ser la unidad consigo por medio de su ser otro. Esta unidad, en la que el ser otro está recogido dentro de sí, siendo por ello indiferente la determinidad: la cualidad asumida, es la* c a n t i d a d.

MAGNITUD
(CANTIDAD)

[59] La diferencia de la cantidad respecto de la cualidad *acaba de* ser indicada. La cualidad es la determinidad primera, inmediata; la cantidad es la determinidad que ha venido a ser indiferente al ser: un límite que precisamente en la misma medida no es ninguno.

El ser ha obtenido la determinación de tener la igualdad simple consigo dentro de su ser otro, y sólo por asunción de su ser otro.

El ser otro y la determinidad, en la medida en que dentro de esta esfera vuelve ésta a ponerse de relieve, no está ya por consiguiente como inmediata, permanente, sino como determinidad asumida: algo que no está dentro de una referencia simple a sí mismo, sino que es más bien sencillamente exterior. La cantidad es la determinidad infinitamente retornada a sí; no es ya ser como referencia a otro y como no-ser de otro; la determinidad se ha asumido dentro de su ser otro, con el cual está aunada; y la cantidad es la indiferencia de la determinidad.– Pero, en la medida en que la determinidad entra de nuevo en escena como diferente de esta su unidad, lo hace entonces como lo que ella es en verdad, a saber como sola y sencillamente aunada con su ser otro. Por ser cualidad, debía ser una determinidad que es [que existe], que estuviera consigo en respectividad simple; pero, por ser cantidad, es la determinidad como solamente asumida, exterior: determinidad que no es [no está] dentro de sí, sino dentro del otro.

Pero, por lo pronto, la cantidad pura ha de ser diferenciada de *sí* como cantidad determinada, o sea cuanto.

La cantidad es primero el ser-para-sí real, retornado a sí, que no tiene aún en él ninguna determinidad; *la* compacta unidad infinita.

Ésta *pasa* en segundo lugar *a la* determinidad, *pero a una* tal que, al mismo tiempo, no es determinidad ninguna, sino algo sólo exterior. La cantidad viene a ser cuanto. El cuanto es la determinidad indiferente, e.d. que se sobrepasa a sí y se niega a sí misma; puesto que es este ser otro del ser otro, el cuanto *viene a ser* infinito. El cuanto infinito es empero la determinidad indiferente asumida, *o sea* el restablecimiento de la cualidad.

59 Cf. 21: 173_1.

En tercer lugar, el cuanto, dentro de la forma cualitativa, es la relación cuantitativa. Por lo común, el cuanto no hace sino sobrepasarse a sí mismo; pero, dentro de la relación, va más allá de sí y pasa de tal modo a su ser
[110] otro que él, al tener dentro de *éste* su determinación, | ha retornado *por tanto* a la vez a sí y está presente la referencia a sí dentro de su ser otro. *Dentro de la relación ha retornado por consiguiente el cuanto a la cantidad, la cual viene a estar determinada, por ende, al mismo tiempo como cualidad.*

A esta relación le está situada aún de fundamento la *indiferencia* del cuanto, *o sea, ella* es solamente unidad formal[60] de cualidad y cantidad. *El movimiento de la relación* es su transición a la absoluta unidad de aquéllas, a la medida.

Observación[61]

Dentro del ser cualitativo aparecía por de pronto el límite como un [elemento] tal que era diferente del ser dentro de sí de algo, como un exterior, frente al cual era indiferente el algo mismo. Pero esta exterioridad del límite se asumió en seguida, y el límite se mostró como siendo uno con el ser dentro de sí de algo, y como determinidad. Pero ese límite no era aún el límite cuantitativo, pues el ser dentro de sí de algo es al principio solamente un [ser] inmediato, frente al cual se mantiene lo otro; aún no es el infinito ser retornado, propio de la cantidad, dentro del cual se ha asumido en y para sí el ser otro. En el algo, *por consiguiente*, su límite es esencialmente su determinidad.

Si entendemos, *según esto*, por límite el límite cuantitativo y un agro cambia p.e. su límite, *o sea el cuantitativo*, sigue siendo agro lo mismo antes que después. *Pero* si viene cambiado su límite cualitativo, se cambia entonces su determinidad, en virtud de la cual es agro, y se hace pradera, bosque, etc.- Un rojo, sea más intenso o más débil, es siempre rojo, mas si alterara su cualidad dejaría de ser rojo y se haría azul, etc.– *El concepto verdadero y determinado* de magnitud, *según* ha resultado *aquí*, es que hay algo situado de fundamento, siendo indiferente a la determinidad que él tiene, como resultaría en cualquier otro ejemplo.

Una magnitud viene habitualmente definida como algo susceptible de aumento o disminución. Aumentar quiere decir, empero, hacer a algo de mayor magnitud; disminuir, de menor magnitud; *y lo más se resuelve a*

60 *formell.*

61 No anunciada en la Tabla del Contenido del original de 1812 (e introducida entre corchetes en la ed. acad.; 11: 11,9). Sin título, por consiguiente.

su vez igualmente en más grande [e.d. de mayor magnitud], y lo menos en menos grande [e.d. de menor magnitud]. Se halla aquí una diferencia de la magnitud en general por respecto a ella misma, de modo que la magnitud sería aquello cuya magnitud es susceptible de cambio. La definición se muestra como desatinada, *en razón de que,* dentro de ella, es utilizada la misma determinación que debiera ser definida. *Sin embargo,* no cabe dejar de reconocer dentro de *esta* expresión imperfecta el momento capital, que es lo que importa; a saber, la indiferencia del cambio, el hecho de que dentro de su mismo concepto se halla su propio ser más-o-menos[62], su indiferencia respecto a sí mismo.

Capítulo primero [111]
La cantidad

A.
La cantidad pura

1. La *magnitud* es el ser-para-sí-asumido; el uno repelente, que sólo se comportaba-y-relacionaba negativamente frente *a otro,* ha pasado a estar en referencia con éste, comportándose-y-relacionándose con lo otro como siendo idéntico a él y perdiendo, con ello, su propia determinación. El ser para sí ha *venido a ser* atracción, *pero ésta misma no ha seguido siendo el devenir de los muchos hasta hacerse uno, pues la diferencia de un solo uno con respecto a otros ha desaparecido igualmente, y este devenir ha venido a convertirse en reposo. Atracción y repulsión están asumidas dentro de una unidad, o sea rebajadas a momentos. El uno está en referencia a sí mismo por la atracción, y al mismo tiempo a sí —en cuanto a otro— por la repulsión. El uno, en cuanto este uno que precisamente en la misma medida ha llegado a coincidir con los uno que se repelen, ha*

62 *Mehr Minder* (es innecesario, y hasta quizá confundente, interpolar *und* [«y»], como hace Lasson. En todo caso, será mejor utilizar la conjunción disyuntiva «o», como en mi versión.– Más adelante, al tratar del cuanto extensivo (cf. pp. 318 ss.), Hegel utilizará las expresiones *Mehrheit* (con valor abstracto; he vertido «carácter de ir a más») y *das Mehrere* («el ir a más»). *Obviamente, se entiende que, al tratarse de extensión, ésta podría ir* a más *o a menos* (que es lo señalado aquí). Pero es claro que la precisión no resulta necesaria; lo extenso es aquello que, dentro de los límites marcados por la intensidad de su grado, sigue siendo cualitativamente lo mismo, vaya a más o a menos).

obtenido de este modo, por decirlo así, latitud, y se ha dilatado a unidad. La rigidez absoluta del uno repelente se ha diluido dentro de esta unidad, la cual, al contener este uno, está determinada empero al mismo tiempo por la ínsita repulsión, siendo *con ello*, en cuanto unidad del ser-fuera-de-sí, unidad consigo misma. De esta manera, la atracción *ha venido a ser*, dentro de la *magnitud*, el momento de la continuidad.

La continuidad es pues simple referencia a sí, igual a sí misma, sin interrupción por ningún límite o exclusión; pero no unidad inmediata, sino unidad de los uno que son para sí. Allí está *pues* contenida la exterioridad recíproca de la pluralidad, pero al mismo tiempo como *una* pluralidad no diferenciada, ininterrumpida. La pluralidad está puesta dentro de la continuidad como ella en sí es; los muchos son *en efecto* el uno lo que los otros, cada uno igual al otro; y la pluralidad, por consiguiente, igualdad simple, carente de diferencia. La continuidad es este momento de la igualdad consigo mismo del ser [o estar] en exterioridad recíproca.

2. Dentro de la continuidad tiene por consiguiente la magnitud, inmediatamente, el momento de la discreción. La constancia es igualdad a sí mismo pero de lo plural, que no llega a hacerse con todo algo excluyente; *y* la repulsión es la primera que extiende la igualdad consigo mismo hasta que se hace continuidad. La discreción es por su parte, en consecuencia, discreción
[112] confluyente, | cuyos uno no tienen por referencia suya al vacío, a lo negativo, *ni* interrumpen la constancia, *la* igualdad consigo mismo en lo plural. *La diferencia del repeler está por consiguiente presente sólo como diferenciabilidad.*

3. La *magnitud puede ser llamada, en cuanto* unidad de estos momentos de continuidad y discreción, cantidad, *dado que, por lo que hace a la expresión* magnitud, *le queda más cerca a la representación lo inmediato de la misma y la magnitud delimitada, el cuanto, mientras que* cantidad *recuerda más a lo reflexionado y al concepto de la misma.*

La cantidad es *pues* ser para sí, tal cual éste es en verdad. Él era el referirse a sí mismo, asumiéndose, un perenne venir a estar fuera de sí. Pero lo repelido es él mismo; la repulsión es por consiguiente el progresivo fluir de sí generador de sí. En virtud de la mismidad de lo repelido, este discernir[63] es una continuidad ininterrumpida; y en virtud del venir a estar fuera de sí es esta continuidad, sin estar interrumpida, a la vez pluralidad, la cual, justamente de este modo, permanece igual de inmediatamente dentro de su igualdad consigo misma.

63 *Discerniren* (cortar, seccionar; establecer cantidades discretas).

Observación 1

[Título en la Tabla del Contenido: *El concepto* de cantidad *en Spinoza*].

La cantidad pura no tiene aún ningún límite, o sea no es aún cuanto: tampoco en la medida en que viene a ser cuanto viene a estar limitada por el límite, *pues* ella consiste precisamente en no estar limitada por el límite, en tener dentro de sí el ser-para-sí como un algo asumido. Que *ella* sea la discreción *asumida* puede venir expresado *también* [diciendo] que la cantidad es sencillamente dentro de ella, y por todas partes, la posibilidad real del uno, pero que, a la inversa, también el uno se da sencilla y solamente como continuo.

A la representación carente de concepto se le convierte fácilmente la cantidad en composición, o sea en una referencia exterior de los uno entre ellos, en donde el uno sigue manteniéndose en su absoluta rigidez y exclusión. Ya se ha mostrado empero en el uno que él pasa en y para sí mismo a la atracción, a su idealidad y que, por consiguiente, la continuidad no le es exterior, sino que le pertenece y está fundada dentro de su esencia. Esta exterioridad de la continuidad para los uno es en general el punto al que sigue aferrada la atomística; lo difícil para el representar es abandonarla *e ir hacia al concepto, a lo interno.*

El concepto de la cantidad pura frente a la mera representación lo ha tenido en vista Spinoza, a quien ese concepto importaba grandemente, cuando habla (**Eth. P. I. Prop. XV. Schol.**) de la cantidad de la manera siguiente:

> Quantitas duobus modis à nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur; vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius | à nobis fit, reperietur finita, [113]
> divisibilis et ex partibus conflata, si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, – infinita, unica et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit[64].

64 La cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber abstracta o superficialmente, tal como imaginativamente nos la representamos, o bien como sustancia, cosa que sólo el intelecto hace. Si atendemos pues a la cantidad como está en la imaginación, que es para nosotros el caso común y más fácil, la encontraremos finita, divisible y compuesta de partes; si atendemos a ella misma, en cambio, tal como está en el intelecto y la concebimos como sustancia –cosa muy difícil– la encontraremos infinita, única e indivisible. Lo cual quedará suficientemente de manifiesto a todos aquellos que hayan sabido distinguir entre imaginación e intelecto».

Si se requiere de ellos, se tienen ejemplos más determinados de cantidad pura en el espacio y tiempo, así como en la materia en general, la luz, etc., e incluso en el yo; sólo que, como ya se ha hecho notar, *por tal* no hay que entender el cuanto o la *magnitud en general, en la medida en que ésta recuerde por lo pronto al cuanto*. Espacio, tiempo, etc. son extensiones, pluralidades que son un ir-fuera-de-sí, una corriente que no pasa empero a lo contrapuesto, a la cualidad o *al* uno, sino que, en cuanto salir fuera de sí, son un perenne producirse a sí mismas. El espacio es este absoluto ser fuera de sí que, precisamente en la misma medida, es sencillamente ininterrumpido, un ser-otro y vuelta-a-ser-otro idéntico a sí; el tiempo es un absoluto salir fuera de sí, un venir a hacerse nada[65] *que* constantemente vuelve a venir a hacerse la nada de este perecer, de modo que este engendrarse del no ser es, precisamente en la misma medida, simple igualdad e identidad consigo.

Por lo que hace a la materia en cuanto cantidad, entre las siete proposiciones conservadas de la primera disertación de Leibniz (última p. de la parte I de sus obras) hay una sobre este punto, la segunda, que reza así: **Non omnino improbabile est, materiam et quantitatem esse realiter idem**[66].– De hecho, estos conceptos no divergen sino en que la cantidad es la pura determinación de pensar, la materia empero la misma determinación en existencia exterior.– También al Yo le conviene la determinación de cantidad pura, en cuanto que él es un absoluto venir a ser otro, un alejamiento infinito o repulsión por todos lados hasta hacerse libertad negativa del ser para sí, libertad que sigue siendo empero, sencillamente, continuidad simple.– Quienes se encrespen contra la captación de la pluralidad como unidad simple, y reclamen también –además del concepto de que, de los muchos, cada uno sea lo mismo que el otro, a saber uno de muchos, en cuanto que no se trata aquí en efecto de lo plural ulteriormente determinado, de lo verde, rojo, etc., sino de lo plural considerado en y para sí– una representación de esta unidad, encontrarán ejemplos suficientes de ello en esas constancias antes consideradas, *cuya* simple intuición da *inmediatamente* el concepto de cantidad aquí deducido.

Observación 2
[Título en la Tabla del Contenido: Antinomia kantiana de la divisibilidad infinita de la materia].

Dentro de la naturaleza de la cantidad, a saber: ser esta unidad simple de

65 *Zunichtewerden*.
66 «No es en absoluto improbable que materia y cantidad sean realmente la misma cosa».

la discreción y de la continuidad, acaece el conflicto o la antinomia de la infinita divisibilidad del espacio, del tiempo, de la materia, etc.

| Esta antinomia consiste únicamente en el hecho de que la discreción [114] tiene que venir afirmada precisamente en la misma medida que la continuidad. La afirmación unilateral de la discreción da como principio el ser-dividido infinito o absoluto, y con ello un término indivisible; la afirmación unilateral de la continuidad, por el contrario, la divisibilidad infinita.

La Crítica kantiana de la razón pura establece notoriamente cuatro antinomias (cosmológicas), de las que la segunda concierne a la oposición *constitutiva de* los momentos de la cantidad.

Estas antinomias kantianas siguen siendo en todo caso parte importante de la filosofía crítica; son ellas sobre todo las que provocaron el derrocamiento de la metafísica precedente, y pueden ser vistas como una transición capital a la moderna filosofía. Pero, con todo su gran mérito, *su* exposición es muy imperfecta; en parte, entorpecida y alambicada dentro de sí misma; en parte, fallida por lo que hace al resultado. *A causa de su notable carácter* son merecedoras de una crítica más exacta, que llegue tanto a dilucidar más de cerca el nivel [desde el que operan] y su método, como a liberar también el punto capital, que es lo importante, de la forma inútil en la que se le ha forzado a entrar.

Hago notar por lo pronto que Kant quiso dar apariencia de completud a sus cuatro antinomias cosmológicas mediante un principio de clasificación tomado de su esquema de las categorías. Pero únicamente la intelección, más profunda, de la naturaleza antinómica o, con más verdad, dialéctica de la razón *capta* en general cada concepto como unidad de momentos contrapuestos, a los que cabría dar forma de afirmaciones antinómicas. Devenir, estar, etc. y todo otro concepto podría proporcionar *por consiguiente* su antinomia particular, de modo que podrían ser establecidas tantas antinomias como conceptos se *hayan establecido*.

Por lo demás, Kant no aprehende la antinomia en los conceptos mismos, sino en la forma ya concreta de determinaciones cosmológicas. Para tener la antinomia en su pureza y tratarla según su concepto simple no tendrían que tomarse las determinaciones-del-pensar en su aplicación y mezcolanza con la representación del mundo, del espacio, del tiempo, de la materia, etc., sino ser consideradas puramente de por sí, sin esa concreta estofa que al respecto no tiene ni fuerza ni poderío, ya que *únicamente aquellas determinaciones* constituyen la esencia y el fundamento de las antinomias.

Kant da este concepto de la antinomia: que ellas «no son artilugios sofísticos, sino contradicciones contra las que la razón tiene necesariamente que chocar» (según la expresión kantiana), lo que es un modo de ver impor-

tante.– «Cuando la razón intelige el fundamento de la apariencia natural de las antinomias no vuelve ya, en verdad, a ser burlada por ella, pero sigue siendo en todo caso presa de ilusión».– En efecto, la solución crítica, debida a la llamada
[115] idealidad trascendental | del mundo de la percepción, no tiene otro resultado que el de convertir el presunto conflicto en algo subjetivo, con lo que sigue teniendo desde luego en todo caso la misma apariencia, e.d.: la cosa sigue tan irresuelta como antes. Su solución de verdad puede sólo consistir en que dos determinaciones, en cuanto contrapuestas y necesarias en el mismo concepto, no puedan tener valor en su unilateralidad, cada una de por sí, sino que tengan su verdad solamente dentro de su ser asumido.

Consideradas de más cerca, las antinomias no contienen otra cosa que la afirmación categórica, enteramente simple, de cada uno de los dos momentos contrapuestos *de la antinomia*. Pero esta simple afirmación categórica o, propiamente, asertórica está allí embutida en un entramado raciocinante, torcido y retorcido para engendrar por su medio una apariencia de prueba, y esconder y hacer así irreconocible el carácter meramente asertórico de la afirmación, como se va a mostrar ahora en una consideración más precisa de la misma.

La antinomia aquí pertinente concierne a la llamada divisibilidad infinita de la materia, y descansa en la oposición entre los momentos de continuidad y discreción que el concepto de cantidad contiene dentro de sí.

Según la exposición kantiana, la tesis de la misma reza así:

Dentro del mundo, toda sustancia compuesta consta de partes simples, y en ninguna parte existe más que lo simple, o lo compuesto de éste.

Lo compuesto viene aquí enfrentado a lo simple, al átomo; una determinación muy regresiva frente a lo constante o continuo.– El sustrato dado a estas abstracciones, a saber sustancias *empíricas* dentro del mundo, *lo que* no quiere decir aquí sino las cosas tal como son perceptibles por los sentidos, no tiene influjo alguno sobre lo antinómico mismo; igual de bien se pudo haber tomado espacio *y* tiempo.– Mas como la tesis habla solamente de composición, en lugar de continuidad, se trata entonces propiamente de una proposición analítica o tautológica. Que lo compuesto no sea en y para sí, sino sólo un algo exteriormente conectado, y que conste de otro [, de otra cosa,] es su determinación [, su definición] inmediata.– Pero lo otro de lo compuesto es lo simple. Es por consiguiente *una proposición* tautológica el que lo compuesto conste de lo simple. Ya con preguntar de qué consta algo *se* está exigiendo un otro, cuyo enlace constituiría ese algo. Si se hace constar a la tinta a su vez de tinta se echa a perder entonces el sentido de la pregunta por su consistencia, *y* la pregunta queda sin contestar. *La única* pregunta *que*

resta, pues, es si lo aquí cuestionado debe o no c o n s t a r de algo. Pero lo compuesto es sencillamente un algo tal que *no* | *es inmediato, no es en y para sí, sino mediado, enlazado y constituido a partir de otro. Por consiguiente, si debe constar a su vez de* algo *compuesto, la pregunta sobre aquello de que conste lo compuesto sigue igual que antes, porque estriba en lo compuesto mismo.*— Si lo simple, que *es* lo otro de lo compuesto *y aquello por lo que se pregunta*, es tomado solamente por algo r e l a t i v a m e n t e s i m p l e y de por sí, a su vez, compuesto, *la respuesta se transforma de nuevo en la de que la tinta consta de tinta, con lo que no se ha hecho sino repetir la pregunta*. A la representación le *suele venir* a las mientes sólo tal o cual cosa compuesta, señalándose también al respecto este o aquel algo como s u simple, lo que *a su vez* sería, *en cierto modo*, de por sí un compuesto. Pero lo que está [aquí] en cuestión es lo c o m p u e s t o e n c u a n t o t a l . *No se puede pues volver a preguntar tampoco de qué conste a su vez lo simple que sea por su parte un compuesto; pues lo simple no es un compuesto, sino más bien lo otro de lo compuesto.* [116]

En lo concerniente ahora a la p r u e b a kantiana de la tesis, ésta hace, al igual que todas las pruebas kantianas de las demás proposiciones antinómicas, el r o d e o , que se mostrará del todo superfluo, de ser a p a g ó g i c a .

«Aceptemos, empieza diciendo, que las sustancias compuestas no consten de partes simples; si en el pensamiento fuera suprimida entonces toda composición, no habría ninguna parte compuesta, y como (según acaba de ser aceptado) no hay partes simples, tampoco habría ninguna parte simple, o sea que no quedaría nada de nada, y por consiguiente no se daría ninguna sustancia».

Esta inferencia es enteramente correcta: si no hay más que lo compuesto y piensa uno que todo lo compuesto ha desaparecido, no queda entonces nada de nada: habrá que convenir en ello, pero bien podía haberse evitado esta superflua tautología y comenzado al punto la prueba con lo siguiente:

«O bien es imposible suprimir toda composición en el pensamiento, o bien es necesario que tras su supresión quede algo en cuya constitución no entre composición alguna, esto es: lo simple».

«En el primer caso, empero, lo compuesto no constaría a su vez de sustancias (ya que, en su caso, es la composición solamente una relación contingente de sustancias*, sin la cual

* A lo superfluo del probar mismo se añade aquí encima lo superfluo del lenguaje: ya que, e n su caso (o sea, en el de las sustancias), la composición es solamente una relación contingente de s u s t a n c i a s .

habrían de tener éstas consistencia como seres persistentes de por sí).–Ahora bien, como este caso contradice la presuposición, no queda sino el segundo, a saber: que, en el mundo, el compuesto sustancial consta de partes simples».

[117] | Esta razón, ubicada de paso en un paréntesis, *es de hecho* el punto capital, frente al cual todo lo anterior es plenamente superfluo. El dilema es éste: o bien lo compuesto es lo permanente, o bien no lo es, sino lo simple. Si lo primero, o sea lo compuesto, fuera lo permanente, las sustancias no serían entonces lo permanente, pues para ellas es la composición sólo una relación contingente; pero las sustancias son lo permanente, luego son simples.

Es patente que, sin el rodeo apagógico, a la tesis de que la sustancia compuesta consta de partes simples podría añadírsele inmediatamente como prueba aquella razón, ya que la composición es meramente una relación contingente de sustancias, exterior pues a ellas, y que en nada le concierne.– Si la validez de lo anterior estriba en la contingencia de la composición, es claro entonces que la esencia[67] es lo simple. Pero esta contingencia, lo único importante aquí, no está probada, sino aceptada directamente y encima de pasada, en un paréntesis, como algo que se entiende de suyo o es cosa secundaria. Es verdad que de todas maneras se entiende de suyo que la composición es la determinación de la contingencia y exterioridad; *sólo que por composición debería ser entendida la continuidad, y a ésta no se la puede desde luego despachar con un paréntesis.*

Así pues, en el rodeo apagógico vemos que viene a presentarse la misma afirmación que debiera resultar de él. La prueba puede resumirse más brevemente así:

Acéptese que las sustancias *compuestas* no constaran de partes simples. Ahora bien, toda composición puede ser suprimida en pensamiento (pues no es sino una relación contingente); por tanto, tras su supresión no quedaría ninguna sustancia, si éstas no constaran de partes simples. Pero hemos de tener sustancias, pues las hemos aceptado al principio; no todo debe desaparecer para nosotros, sino que algo debe quedar, ya que hemos presupuesto tal ser persistente, al que hemos llamado sustancia; luego este algo tiene que ser simple.

Es pertinente aún, por lo que hace al conjunto de la prueba, tomar en consideración la conclusión; ésta reza del modo siguiente:

67 *das Wesen* (en el sentido de «ser sustancial»).

«De aquí se sigue inmediatamente que, en su totalidad, las cosas del mundo son seres simples, que la composición es sólo un estado exterior a las mismas, y que la razón tiene que pensar las sustancias elementales como seres simples».

Vemos aquí aducida como consecuencia la contingencia de la composición, cuando anteriormente había sido introducida y utilizada en la prueba mediante un paréntesis.

| Kant protesta sobremanera contra el cargo de que él, en el caso de las [118]
proposiciones conflictivas de la antinomia, buscara trampantojos para aducir de algún modo una argumentación de leguleyo (como se suele decir). A la prueba aquí considerada no hay que culparla tanto de trampantojo cuanto de artificiosidad inútil y torturada –sin más *necesidad* que la de engendrar la figura externa de una prueba–, y de no dejar en su entera transparencia el hecho de que lo que debiera ponerse de relieve como consecuencia era, en el paréntesis, el eje de la prueba.

La antítesis reza:

Dentro del mundo, ninguna cosa contrapuesta consta de partes simples, y no existe en parte alguna del mundo nada simple.

La prueba está también enderezada de modo apagógico y es, de otra manera, igual de censurable que la anterior.

«Suponed, dice, que (en cuanto sustancia) una cosa compuesta conste de partes simples. Como toda relación externa y, por ende, también toda composición de sustancias es posible solamente dentro del espacio, hace falta entonces que el espacio ocupado por el compuesto conste de tantas partes como el compuesto mismo. Ahora bien, el espacio no consta de partes simples, sino de espacios. Luego es preciso que cada parte del compuesto ocupe un espacio».

«Pero las partes sencillamente primeras de todo compuesto son simples».

«Luego lo simple ocupa un espacio».

«Ahora bien, como todo lo real que ocupa un espacio comprende dentro de sí un algo multiforme variado de partes que están unas fuera de otras, algo compuesto pues, y además de sustancias, lo simple sería entonces un compuesto sustancial. Lo cual se contradice».

Esta prueba puede ser denominada (por utilizar una expresión kantiana que se da en otra parte) todo un nido de procedimientos defectuosos.

Por lo pronto, el giro apagógico es una apariencia, carente *de punta a punta* de fundamento. Pues la admisión de que todo lo sustancial sea

espacial, sin que el espacio conste empero de partes simples, es una afirmación directa, *que constituye* el fundamento inmediato de lo que hay que probar, y con *el* que la entera prueba se acaba.

Además, esta prueba apagógica se inicia con la proposición: «que toda composición de sustancias sea una relación externa», pero enseguida la olvida de nuevo, y de un modo bastante raro. Se llega en efecto a la conclusión de que sólo dentro del espacio es posible la composición, que el espacio no consta empero de partes simples, y que de este modo lo real, que ocupa un espacio, es compuesto. *Como* se ha admitido una vez que la composición es una relación exterior, la espacialidad es entonces, en cuanto que únicamente dentro de ella debe ser posible la composición, justamente por eso, ella misma una
[119] relación exterior, *que* | en nada les va a las sustancias ni afecta a su naturaleza, como tampoco lo demás que pueda aún seguirse de la determinación de la espacialidad.

Se presupone además que el espacio, al que vienen aquí traspuestas las sustancias, no consta de partes simples, dado que él es una intuición, o sea, según la determinación kantiana, una representación que no podría ser dada sino por medio de un objeto único, y que no sería concepto discursivo alguno.- Es bien sabido que a partir de esta diferenciación kantiana entre intuición y concepto se han desarrollado bien de extravagancias respecto al intuir, y que para ahorrarse el esfuerzo de concebir han sido *ampliados al infinito* el valor y el ámbito de la misma[68]. Pertinente es, aquí, solamente el hecho de que el espacio, así como la intuición misma, tenga al mismo tiempo que ser concebido; si es que en efecto se quiere en general concebir. En tal caso, surgiría la pregunta de si el espacio, aun cuando como intuición sea continuidad simple, no tenga que ser captado, según su concepto, como constando de partes simples, o si entraría en la misma antinomia a la que sólo la sustancia fue traspuesta. De hecho, si la antinomia viene captada abstractamente se ve que concierne, según lo recordado, a la cantidad en general, y con ello, y precisamente en la misma medida, a espacio y tiempo.

Pero como ya una vez se ha admitido en la prueba que el espacio no consta de partes simples, ello debiera haber sido razón para no trasponer lo simple a este elemento, inadecuado para la determinación de lo simple.

En la observación a la prueba de la antítesis vuelve a ser traída expresamente a colación la otra representación fundamental de la filosofía crítica, a

68 *derselben* (el femenino exigiría que el antecedente fuera *die Unterscheidung*. Pero el sentido parece pedir como antecedente «intuición»; supongo que se trata de un desliz, o sea de una transición fácil de *Anschauen*: neutro, «intuir», a *Anschauung*: femenino: «intuición»).

saber: que nosotros tenemos concepto de los cuerpos sólo en cuanto fenómenos pero que, en cuanto tales, éstos presuponen necesariamente al espacio como la condición de posibilidad de todo fenómeno externo. Por ende, si por sustancias se mientan aquí solamente cuerpos tal como los vemos, oímos, gustamos, etc., lo que está entonces en cuestión no es lo que ellos sean en el *pensar*; se trata solamente de lo percibido sensiblemente. Habría pues que resumir la prueba de la antítesis así: La entera experiencia de nuestro ver, oír, etc. nos muestra solamente lo compuesto; ni aun los mejores microscopios y más finos escalpelos-y-aparatos de medida[69] nos han llevado todavía a topar con nada simple. Luego tampoco la razón debe pretender toparse con nada simple.

Por tanto, si *consideramos* con más exactitud la oposición de esta tesis y antítesis, y liberamos sus pruebas de toda su inútil superfluidad alambicada, la prueba de la antítesis contendrá entonces –por la trasposición de las sustancias al espacio– la admisión asertórica de la continuidad, así como la prueba de la tesis –por la admisión de la composición como modo de referencia de lo sustancial– contendrá la admisión asertórica de la contingencia de esta referencia y, por ende, *de los* uno absolutos. La entera antinomia se reduce por tanto a la separación y afirmación directa de ambos momentos de la cantidad, *en la medida en que están* separados. Tomados según la mera discreción, | sustancia, materia, espacio, tiempo, etc. están sencillamente divididos, [120]
siendo su principio el uno. Según la continuidad, este uno es sólo [uno] asumido; el acto de dividir sigue siendo divisibilidad; sigue habiendo la posibilidad de dividir, en cuanto posibilidad, sin llegar real y efectivamente hasta el átomo. - *Pero entonces* la continuidad misma *contiene* el momento del átomo, igual que ese ser-dividido ha asumido toda diferencia entre los uno –pues en los uno simples el uno es lo que el otro–, con lo que contiene precisamente igual de bien la *absoluta* igualdad de éstos y, con ello, su continuidad. En cuanto que cada uno de ambos lados contrapuestos contiene en él mismo a su otro, sin que ninguno pueda ser pensado sin el otro, se sigue de aquí que ninguna de estas determinaciones tiene verdad aisladamente tomada, sino sólo su unidad. Ésta es la consideración dialéctica de verdad de ambos, así como el resultado de verdad.

Infinitamente más ricos en sentido y más profundos que la antinomia kantiana considerada son, en particular por lo que concierne al movimiento,

69 *Messer* (Hegel aprovecha aquí la homonimia (en absoluto casual) del término alemán).

los ejemplos dialécticos de la antigua escuela eleática, fundados igualmente en el concepto de cantidad, y que en él tienen su solución. Llevaría demasiado lejos el tomarlos aquí aún en consideración; *con más precisión pertenecen a los* conceptos de espacio y tiempo; y a propósito de éstos, y en la historia de la filosofía, *hay que tratarlos*. Ellos hacen el más alto honor a la razón de sus inventores; tienen por resultado el ser puro de Parménides, en cuanto que dan a mostrar dentro de sí mismos la disolución de todo ser determinado y, con esto, son en ellos mismos el fluir de Heráclito. Por eso son dignos también de una consideración más fundamental que la de la explicación habitual, a saber: que serían justamente sofismas: aserción que se atiene a *la percepción*, según aquella ocurrencia de Diógenes, tan esclarecedora para el común entendimiento humano; como dialéctico, se dice de él que, sin fatigar más a su razón, mostraba la contradicción contenida en el movimiento remitiéndola por medio de un callado ir y venir a una apariencia que saltaba a la vista: aserción y refutación desde luego más hacedera que el *conocimiento y solución de verdad de la contradicción, lo cual supone penetración en la naturaleza dialéctica de los conceptos*.

La solución kantiana de la antinomia consiste únicamente en decir que la razón no debe sobrevolar la percepción sensible, sino tomar al fenómeno tal como es. Esta solución deja a un lado al contenido de la antinomia misma, sin alcanzar la naturaleza del concepto, *que es esencialmente la unidad de contrapuestos, de los que cada uno, aislado de por sí, es nulo, sin ser en él mismo más que el acto de pasar a su otro, igual que aquí es la cantidad esta unidad y, al serlo, la verdad de las dos determinaciones que constituyen la antinomia*.

[121] | B.

Magnitud continua y discreta

1. La cantidad contiene los dos momentos de la continuidad y la discreción. Es, *por lo pronto*, unidad inmediata de ambos. *Con esto*, ella misma está en la determinación de continuidad, y es magnitud continua.

O bien, es verdad que la continuidad es *por lo pronto solamente* uno de los momentos de cantidad, y que *la cantidad* no está acabada más que con el otro, con la discreción. Pero la continuidad es *también, de modo igualmente esencial*, el todo; *pues ella* no es sino la unidad compacta de cohesión, en cuanto unidad de lo discreto. *La continuidad* no es, *por ende*, solamente momento, sino *precisamente en la misma medida* la cantidad íntegra; *y ésta, en esa unidad inmediata, continua incluso, no es tanto cantidad cuanto magnitud*: magnitud continua, *por tanto*.

2. La cantidad inmediata es magnitud continua. Pero la cantidad no es en general un algo inmediato; *o sea*, la inmediatez es una determinidad, *una cualidad de la misma* cuyo ser-asumido es ella misma. *Por tanto, pasa de la inmediatez o indeterminidad a la determinidad; la determinidad a ella inmanente es empero el uno.– O sea, la cantidad inmediata, la magnitud continua, no es la cantidad en cuanto tal, sino en cuanto determinada; pero la determinidad de verdad de la misma* es el uno, *y* la cantidad se da *como* magnitud discreta.

La discreción es *en general* momento de la cantidad, pero ella misma es también la cantidad íntegra, *porque ésta está esencialmente mediada, siendo negativa en sí misma, en la determinidad del uno*; es *por lo pronto una pluralidad indeterminada de los uno*. La cantidad es ser-en-exterioridad-recíproca, y la magnitud continua es este ser-en-exterioridad-recíproca al ponerse continuamente a sí, sin negación, como una cohesión igual dentro de sí misma. La magnitud discreta es esta exterioridad recíproca como magnitud no continua, como interrumpida. Con esta multitud de los uno, *empero*, no es la multitud del átomo, ni el vacío lo de nuevo presente. *Sino que*, como la magnitud discreta es cantidad, *la continuidad asumida dentro de ella* es *a su vez* continua. Esta continuidad en lo discreto consiste en que los uno son lo mutuamente igual, o sea que tienen la misma unidad. La magnitud discreta es por tanto la exterioridad recíproca del uno plural en cuanto lo igual: no el uno plural en general, sino en cuanto lo plural de una unidad.

| Observación [122]

[Título en la Tabla del Contenido: Separación habitual de estas *dos* magnitudes].

Dentro de la representación habitual de la magnitud continua y de la discreta se pasa por alto el hecho de que cada una de estas magnitudes tiene en ella ambos momentos, tanto la continuidad como la discreción, estando constituida su diferencia sólo en el hecho de saber cuál de ambos momentos[70] *valga como determinación situada de fundamento, sin ser empero la única presente dentro de tal magnitud. En este caso, la magnitud continua no tiene la discreción en ella de tal suerte que constara de uno[s], pues los uno están asumidos dentro de ella, sino que la tiene como ser-en-exterioridad-recíproca; no es ella mera igualdad consigo misma, sino la igualdad que esencialmente ha asumido y conservado dentro de ella*

70 En esta ed. de 1812: *Momente*. Errata corregida en la segunda ed. (1832), y también –sin hacerlo notar– en la ed. acad., que trae *Momenten*.

la igualdad del ser-fuera-de-sí de la repulsión. Espacio, tiempo, materia, etc., al ser repulsiones de sí mismas, son *cantidades de* magnitud constante, un fluyente salir de sí que no es una transición a otro. Tienen la posibilidad absoluta de que el uno venga puesto en ellas por todas partes, sin tenerla como la vacía posibilidad de un mero ser otro (como cuando se dice que sería posible que en el sitio de esta piedra se alzara un árbol), sino que contienen en ellas mismas el principio del uno.

A la inversa, en la magnitud discreta no cabe pasar por alto la continuidad; este momento es, como se ha mostrado, el uno en cuanto unidad.

La magnitud continua y la discreta pueden venir consideradas como especies de la *magnitud*, pero *sólo* en la medida en que la magnitud no esté puesta bajo una determinidad cualquiera exterior, sino bajo *la* determinidad de sus propios momentos. *En la* transición habitual de género y especie se hacen venir a aquél determinaciones exteriores, según un fundamento exterior de clasificación cualquiera. *Es más, si la cantidad continua pasa a discreta, ello se debe a que, aunque aquélla sea la magnitud dentro de una determinación, la inmediatez o continuidad no es empero la determinidad peculiar de la cantidad e inmanente a ella, sino que eso lo es el uno. O sea, sólo en cuanto discreta tiene la magnitud una determinación real, pues con ésta entra en ella misma la diferencia o el ser otro. La magnitud continua se limita a ser constante, indiferenciada en ella misma, diferente sólo frente a la magnitud discreta que le está enfrentada.—Sólo que la determinación real no está aún llevada a acabamiento dentro de la magnitud discreta en cuanto tal, dentro de los uno, que por su unidad son constantes [, continuos]; para ello hace falta aún la determinación por el uno de esta continuidad suya.*

[123] | C.

Delimitación de la Cantidad

La magnitud discreta tiene primeramente al uno como principio; en segundo lugar, ella es esencialmente constante: es el uno al mismo tiempo como asumido, como unidad, el *uno por así decir ancho, continuado. Pero en la medida en que el uno o los muchos uno son unidad de un modo igual de esencial e inmediato, no está puesta con ello otra cosa que cantidad en general o, en la medida en que el uno está asumido dentro de la unidad y que muchos uno se hunden de consuno dentro de la unidad, cantidad continua. Pero ésta, a la inversa, ha pasado a magnitud discreta, y la continuidad es el momento asumido dentro del uno. Es verdad que con esto es el uno, de un lado, ampliado a unidad, y que ésta no ha desaparecido, sino que más bien está esencialmente presente; pero está puesta con una negación; en la*

unidad, el uno se convierte en límite. *La continuidad es momento esencial y tiene la negación en ella, pero al mismo tiempo es diferente de esta su negación, que dentro de esta determinación* es límite. Este límite, aparte de estar referido a la unidad y de ser la negación que hay en la misma, está también referido a sí; *en cuanto aquello según lo cual es él en sí, a saber en cuanto uno, el límite* es límite circundante, abarcador. El límite no se diferencia aquí por de pronto *del ser dentro de sí. o* del algo de su estar[71], sino que, en cuanto uno, *él* es inmediatamente este punto negativo mismo. *Del otro lado, el ser que está delimitado se da aquí esencialmente como continuidad que va más allá del límite y de este uno. La cantidad discreta de verdad es por tanto* una *sola cantidad. o sea* cuanto.

O bien, la magnitud es por de pronto unidad inmediata de continuidad y discreción. Como cantidad, es la *unidad* retornada a sí *de estos momentos; como unidad negativa de éstos, tiene en ella la diferencia, que dentro de la magnitud inmediata o continua es sólo evanescente, o sea diferencia sólo posible.*

Primeramente, esta unidad negativa *no es sólo unidad de continuidad y discreción, como momentos abstractos, sino también unidad de los mismos, considerados como magnitud continua y discreta. No hay en general ninguna diferencia de verdad entre la magnitud continua y la discreta.– Pero en segundo lugar, esta unidad negativa no es una determinidad a la que la magnitud pasa, sino que la tiene en ella misma; ella es el uno, dentro del cual, como determinidad propia suya, se pone la cantidad. Dado que la cantidad es en general la cualidad asumida, dado que ella es en sí misma infinita, no está presente dentro de su movimiento ningún transitar a un absoluto ser otro, sino que su determinar consiste justa y solamente en la puesta de relieve de los momentos ya presentes dentro de ella.*

| CAPÍTULO SEGUNDO [124]
CUANTO

El cuanto *es la cantidad real, al igual que el estar [era] el ser real.* Es por lo pronto cantidad con una determinidad, o límite en general; *pero*, dentro de su determinidad perfecta, es número. El cuanto se diferencia,

71 *dem Etwas ihres Daseyns* (o sea de algo apropiado a su existencia, propio del ser determinado del límite mismo; o en mejor castellano: «propio del hecho de que el límite mismo esté determinado»).

en segundo lugar, en cuanto extensivo e intensivo, *cuya diferencia es empero, de un lado, indiferente, de modo que la misma determinidad numérica está precisamente en la misma medida presente de una manera que de la otra. De otro lado empero se encuentra allí la diferencia del cuanto en sí mismo, el cual,*

en tercer lugar, en cuanto que, en sí, es exterior a sí mismo, pasa a la infinitud cuantitativa.

A.
El número

La cantidad es cuanto, o sea tiene un límite. *En la medida en que la* magnitud continua *y* la discreta *vienen vistas como especies de la magnitud, el cuanto es entonces tanto la una como la otra, al estar delimitadas; o bien, cada una de ellas tiene un límite; en la magnitud continua, el límite lo es como límite de la continuidad; en la discreta, como negación en la pluralidad, que de por sí es multitud indiferenciada en general. Pero la diferencia entre estas especies no tiene ya aquí significación alguna.*

Por lo pronto, como unidad negativa de la diferencia, de la continuidad y de la discreción, la cantidad es un ser dentro de sí, en el que la diferencia está asumida, o sea que se diferencia de ella. La cantidad es en sí el ser-para-sí asumido; es ya, por tanto, en y para sí misma indiferente frente a su límite.

Ahora bien, en tan escasa medida como el algo tiene un límite diferente de su ser dentro de sí, en la misma escasa medida se da aquí el caso. El límite es aquello por medio de lo cual algo se separa de otro y se refiere a sí mismo; por medio de su límite, algo está pues dentro de sí, no dentro de otro; su límite es por tanto su ser dentro de sí. A la cantidad no le *es en general* indiferente el tener *inmediatamente* límite, o sea, ser un cuanto; pues ella contiene dentro de sí *misma* al uno, al ser-determinado absoluto, como momento propio suyo.

[125] | Este uno es el principio del cuanto; pero *no el uno abstracto, sino* el uno como uno de la cantidad. Por eso es, en primer lugar, continuo: es unidad; en segundo lugar, es discreto *porque, dentro de sí, es él una* pluralidad de uno[s], los cuales tienen *empero* la igualdad unos con otros, esa continuidad mencionada, la misma unidad. En tercer lugar, este uno es negación de *la continuidad y de la discreción; y, en cuanto que ellas constituyen sus momentos, él es entonces, con ello, la negación de sí mismo; pero en cuanto que él, precisamente de este modo, inmediatamente es, esta negación de sí es entonces, al mismo tiempo,* un acto de excluir de sí a su *no ser*, una determinación de sí frente

a otros cuantos. El uno es, en esta medida, límite que se refiere a sí y se concluye dentro de sí, excluyendo[72] a otro.

Se ha dicho que los momentos de continuidad y de discreción están contenidos dentro del uno delimitante. En la medida en que el u n o es, dentro de este delimitar, lo d e t e r m i n a n t e, o sea el todo en general bajo la forma de la discreción, la continuidad está entonces presente como u n i d a d de los muchos uno; ella es el u n o en la medida en que éste es el p r i n c i p i o[73]*, o sea que los muchos son, todos ellos, uno*[74]*. Al mismo tiempo, esta unidad se diferencia en esta medida de los muchos, como tales. Pero la continuidad es también lo i n d e t e r m i n a d o de la pluralidad en general, y en esa medida el uno se da como límite en ella. Los muchos, como muchos discretos o como uno, no son delimitables, pues al ser para sí contienen al límite como un momento asumido, y son la negatividad absoluta frente a éste. Una multitud como tal no es límite alguno en los muchos mismos: es una determinación plenamente exterior a ellos. El límite está en ellos sólo en cuanto muchos, los cuales se son iguales en esto: en ser muchos; esta su continuidad es el ser indeterminado, en el que la negación se da como límite. Pero al mismo tiempo, en la medida en que éste se da como la unidad, no es [no hay] límite en la continuidad, pues aquella unidad constituye precisamente el momento que difiere de lo plural, de lo discreto y, por ende, de lo negativo en general.*

Dentro de s u s e r - d e t e r m i n a d o - e n - s í, el c u a n t o no a p a r e c e por consiguiente como m a g n i t u d continua sino como d i s c r e t a, según se ha mostrado también en la transición al mismo. El cuanto es, como magnitud delimitada continua, un límite indeterminado, pues éste no contiene al cuanto continuo como uno plural ni, por ende, tampoco en la forma del ser-determinado-en-sí-mismo.—Los m o m e n t o s de continuidad y discreción, empero, al estar en el cuanto como unidad suya, son ellos mismos el ser-determinado-en-sí, el cual constituye su unidad. La continuidad se da lo mismo como unidad que como, igualmente, uno plural[75]*. La discreción o la diferencia es además, en este caso, no sólo la diferencia*

72 *umschliessende / ausschliessende* (es decir: al enclaustrarse por delimitación de sí mismo, lo otro queda, por ello, excluido).

73 *Princip* (cf. gr.: *arché*).

74 O sea, que a todos los miembros de la pluralidad les conviene el carácter de que cada uno de ellos sea uno.

75 *Die Continuität ist als Einheit, als auch vieles Eins* (manifiestamente es necesario añadir alguna partícula para que la frase sea inteligible; Labarrière sustituye el segundo *als* por la conjunción *und*. Pero como él mismo sugiere en nota *ad loc.* (I, 191, n. 13), cabe también introducir un *sowohl* en el primer miembro de la frase; tengo esta lectura por más razonable, y adecuada a la argumentación presente en el contexto).

indeterminada de la pluralidad en general, sino como diferencia determinada de la unidad frente a la pluralidad. Ésta no es empero, al mismo tiempo, una diferencia meramente cualitativa, pues los muchos son [todos ellos] uno, tienen la misma unidad.–Además, lo plural no es diferente del límite o del uno delimitante, pues constituye tanto la continuidad como la discreción del [126] *| concluyente uno mismo, pues él mismo es continuo y discreto: el cuanto, o sea el límite de la cantidad como tal, es él mismo cantidad.*

El cuanto, *determinado en sí mismo de esta manera,* es el número, *el cuanto dentro de su determinidad, porque es solamente un relacionarse del uno a sí mismo, un relacionarse del uno absolutamente determinado-en-sí, que, dentro de su diferencia de sí, o sea dentro del ser determinado como estándolo por otro, sigue siendo igual a sí mismo; o bien, y justamente con igual inmediatez, aquello dentro de lo cual esta diferencia está asumida.*

El número tiene, primero, al uno como principio, en la medida en que éste es el uno continuo, o sea la unidad. Además, esta unidad está repelida de sí; ella se da como muchos uno; pero estos muchos no constituyen ellos mismos más que el uno, en la medida en que éste es el uno delimitante. Los muchos del número constituyen el cuanto; la pluralidad es momento del uno delimitante; los muchos, separados y circundados por el límite, no se dan fuera de su límite; éste es el uno mismo, y este uno es la cantidad y lo discreto, o sea lo continuo mismo, que es lo que son los muchos. Estos muchos constituyen el valor numérico[76] *del número. De una parte se diferencia este valor del uno como unidad pero, al mismo tiempo, no es sino un valor numérico de tales unidades. De otra parte, él* no es una pluralidad frente al uno circundante, delimitante, sino que *el valor numérico* mismo constituye esta delimitación, la cual es un determinado cuanto; los muchos constituyen un número: un dos, un diez, un ciento, etc.

El número tiene, pues, por momentos suyos a la unidad y al valor numérico, y es mismamente la unidad de los mismos. Aquélla constituye el momento de la continuidad, éste el de la discreción, tal como ellos, en el cuanto, se dan como números. La unidad se diferencia del valor numérico, y al mismo tiempo ambos están unificados en el número mismo, entendido como uno negativo, en el diez, en el cien: uno negativo que es, precisamente en la misma medida, él mismo unidad, al ser este [determinado] valor numérico.

El uno delimitante es el ser-determinado frente a otro, *la* diferenciación del número respecto a otros números. Pero esta diferenciación no llega a hacerse determinidad cualitativa, sino que sigue siendo cuantitativa y cae sola-

76 *Anzahl.*

mente dentro de la reflexión exterior, comparativa; el número mismo sigue siendo algo retornado a sí, y es indiferente frente a *lo* otro, *o sea, no está referido a éste*.

Esta indiferencia del número frente a lo *otro* es *la* determinación esencial del número mismo; ella constituye su ser-determinado-en-sí pero, al mismo tiempo, también su propia exterioridad.—*En lo concerniente a lo primero, la cantidad misma no es indiferente frente al límite; dentro de su momento de discreción, tiene en ella misma al límite. Pero este límite no es la referencia a otro en cuanto otro, sino que es indiferente a ello. Esta indiferencia consiste en que la | negación de la cantidad, el uno, está referido infinitamente a sí, y tiene en él* [127] *mismo al ser otro, pero como asumido; además, la repulsión propia del uno que es para sí se ha asumido también.* El *uno del número* es, *en esta medida*, uno numérico, *un uno* absolutamente determinado *en y para sí* que, al mismo tiempo, tiene la forma de la inmediatez, y al cual le es por consiguiente plenamente exterior la referencia a otro. Como uno, que es número, el uno tiene además la determinidad —en la medida en que ésta es referencia a otro— dentro de él mismo, dentro de su diferencia entre unidad y valor numérico. *Esta diferencia es al mismo tiempo, empero, cuantitativa, dado que el valor numérico es pluralidad de unidades, y la pluralidad el momento discreto del número mismo, o sea su uno.*

Pero la cantidad misma es, precisamente en la misma medida, la determinidad asumida, la diferencia venida a ser exterior. El uno es principio del número en cuanto uno numérico, es decir en cuanto indiferente, siéndole la referencia a otro algo plenamente exterior. Pero el número es la referencia de este uno; es la unidad que, en cuanto muchos uno, retorna a sí. Pero como esos muchos uno son uno numéricos, esta referencia y retorno a sí les es, precisamente en la misma medida, indiferente. El límite del cuanto consiste en el valor numérico, en la pluralidad exterior a sí que tiene por principio o unidad suyos al uno indiferente. El número es de esta manera el ser-determinado-en-sí, pero el ser-determinado-en-sí de la exterioridad, o sea un ser-determinado-en-sí que, con igual inmediatez, es la plena exterioridad del ser-determinado. La cantidad es la infinitud dentro de sí. El número es, con más precisión, esta infinitud, en cuanto determinada-en-sí en su interior, y como siendo en igual medida absoluto ser-asumido, o absoluta exterioridad del ser-determinado.

Observación 1
[Título en la Tabla del Contenido: *Magnitud espacial y magnitud numérica en cuanto especies*].

Habitualmente vienen consideradas como dos especies la magnitud espacial y *la* magnitud numérica, *como si* la magnitud espacial fuera de por sí una

magnitud igual de determinada que la magnitud numérica, y su diferencia consistiera sólo en las determinaciones diversas de la continuidad y discreción, mientras que, como cuanto, estarían situadas en el mismo nivel. *Es verdad que* la geometría tiene en general por objeto la magnitud continua en la magnitud espacial, y *que* la aritmética tiene por objeto la magnitud discreta en la magnitud numérica. Pero *en* esta desigualdad de su objeto, no están delimitadas ni determinadas de igual manera y con igual perfección. *La ciencia considera esencialmente las determinidades de estos objetos en la medida en que ellos son cuantos y se comportan según este respecto. La manera de delimitación es diversa también en ambos objetos*. La magnitud espacial tiene solamente *una* delimitación en general; para ser considerada como cuanto determinado *en sí*, tiene necesidad del
[128] número. *Tampoco* la geometría *considera* las | figuras espaciales *según una magnitud determinada en y para sí; ella no las* m i d e; no es un arte métrico; sino que solamente las c o m p a r a, *e.d. las considera solamente como cuantos relativos, según la determinación de magnitud que tengan con respecto a otros.* También en el caso de sus definiciones son extraídas las determinaciones, en parte, de la i g u a l d a d de lados y ángulos, d e la distancia i g u a l. Así, el círculo, al estar basado únicamente en la i g u a l d a d de la distancia de todos los puntos en él posibles por [relación a] un punto central, no está necesitado de número alguno para su determinación. Estas determinaciones basadas en igualdad o desigualdad son puramente geométricas. Pero no son suficientes; y para otras, p.e. el triángulo o el cuadrilátero, se requiere el número, que contiene el ser determinado-*en*-sí, no el ser determinado con ayuda de otro, o sea no por comparación.

El número contiene empero en sí esta determinidad, porque el uno es su principio. La magnitud espacial tiene en el punto, es verdad, la determinidad correspondiente al uno; pero el punto se hace, en la medida en que viene fuera de sí, un otro; se convierte en línea; puesto que él no es esencialmente sino como uno espacial, dentro de la referencia se convierte en una continuidad en la que es asumida la puntualidad, el ser determinado-*en*-sí, el uno. En la medida en que el ser determinado-*en*-sí debe conservarse dentro del ser fuera de sí, la línea tiene que venir representada como una multitud de uno[s], y el l í m i t e *contener* dentro de sí la determinación de los m u c h o s uno; e.d., la magnitud de la línea –así como también de las otras determinaciones espaciales– tiene que venir tomada como número.

Observación 2
[Título en la Tabla del Contenido: *Expresión de relaciones racionales por medio de números*].

Es notorio que Pitágoras ha expuesto en números relaciones racionales o filosofemas, *y que* en los tiempos modernos *el calcular ha sido tomado como teniendo igual significación que el pensar: o bien, como ha sido expresado con más exactitud, que el puro pensar real.– También* en el respecto pedagógico se ha tenido al número por el objeto más apropiado del intuir interno, y a la ocupación en el cálculo con relaciones numéricas, por la actividad del espíritu; allí daría éste a intuir sus relaciones más propias y, en general, las relaciones fundamentales de la esencia.– Hasta qué punto pueda convenirle al número este alto valor es cosa que surge de su concepto, según ha resultado éste.

El número *es* la determinidad absoluta de la cantidad; su elemento *es la* diferencia que ha venido a ser indiferente. El número *es pues* la determinidad en sí que, al mismo tiempo, sólo de manera exterior está plenamente puesta. La aritmética es *por consiguiente* ciencia analítica, porque ninguno de los nexos y diferencias que vienen a darse en su objeto se encuentra *ya* dentro del mismo, sino que le son impuestos de manera plenamente exterior. La aritmética no tiene ningún objeto concreto que tuviera en sí relaciones internas que le estuvieran ocultas por lo pronto al saber, y que no estarían dadas por él dentro de la representación inmediata, | sino entresacadas por vez primera gracias [129]
al esfuerzo del conocer. *Sino que es la reflexión misma la que de una forma pura inserta dentro del objeto sus relaciones; por consiguiente, ésta se las ha. dentro de su quehacer calculador, solamente con tales determinaciones insertas. Como, según esto. dentro de esas referencias no está contenido un ser otro de veras, la reflexión no se las ha aquí con lo contrapuesto, ni tiene en general la tarea del concepto, sino que se limita a progresar al hilo de su propia identidad y, dentro de su actividad, se comporta de manera puramente analítica.*

A causa de la indiferencia de lo conectado respecto al nexo mismo, al que le falta la necesidad, el pensar se encuentra aquí en una actividad que es, al mismo tiempo, la más externa exteriorización de sí mismo, a saber: en la actividad violenta de moverse dentro de la carencia de pensamiento y de tener que conectar lo no susceptible de necesidad ninguna. *Pues* el objeto, *el número, no* es *sino el pensamiento, y* el pensamiento abstracto, de la exterioridad misma. *En todo otro objeto concreto se es el pensar igualmente exterior a sí, pero. al mismo tiempo. el objeto es en él mismo* algo *interiormente conexo y necesario; el pensar encuentra por tanto dentro del objeto referencias esenciales; el número, por contra. tiene como principio lo esencialmente carente de referencia.*

En virtud de esta *pura* exterioridad *y de esta carencia de determinación propia, el pensar tiene en el número una materia infinitamente determinable, que no ofrece resistencia por medio de referencias que le fueran propias. El número* es al mismo tiempo la abstracción de *toda* la multiforme variedad sensible, sin haber retenido de lo sensible más que la determinación abstracta de la exterioridad misma. *Gracias a esta abstracción se encuentra el número, por así decirlo,* en la más estrecha proximidad al pensamiento; el número *no* es *más que* el pensamiento puro de *su* propia exteriorización.

El espíritu, que se eleva por encima del mundo sensible y reconoce su propia esencia al buscar un elemento para su representación pura, para la expresión de su esencia, puede, antes de captar al *pensar* mismo como tal elemento y lograr para *su* exposición la pura expresión espiritual, caer en la cuenta de elegir el número, esa exterioridad interior, abstracta. *Por* eso vemos utilizado el número en la historia de la ciencia para expresar filosofemas, *antes de que el pensar encontrara la expresión que sólo contiene al pensamiento abstracto mismo*. El número constituye el último nivel de la imperfección *de esta expresión; con él el pensar, que para la exposición de sí ha abandonado ya la representación sensible, abandona también plenamente incluso el pensamiento puro de la exterioridad.*

Ahora bien, en cuanto que el pensar deposita sus determinaciones dentro de este elemento, entonces, en virtud de la naturaleza ya considerada del mismo, esas determinaciones decaen allí inmediatamente en la carencia de concepto; o bien, al estar los pensamientos en ese elemento considerado como lo carente de pensamiento, se convierten a su vez en lo carente de pensamiento. Los pensamientos, lo más vivo y
[130] lo más móvil que hay, al ser concebidos solamente dentro del | referir, al estar dentro de este elemento del ser fuera de sí, se convierten en determinaciones muertas, carentes de movimiento. Cuanto más ricos en determinidad y en respectos se hacen los pensamientos, se torna su exposición en números tanto más confusa y tanto más arbitraria y vacía de sentido. El uno, el dos, el tres, el cuatro, entendidos *como* hénada o mónada, díada, tríada, tétrada, están todavía *muy* cerca de conceptos simples; pero cuando se trata de pasar *los* números a relaciones *ulteriores del concepto*, es inútil quererlos mantener todavía cerca del concepto.

Aunque el concepto sea *fijado solamente dentro del* uno, el dos, el tres o el cuatro, *cuando éstos deben ser pensados y puestos en movimiento se da aquí entonces* el más duro movimiento *del pensar, porque éste tiene que luchar inmediatamente con su* propia *exteriorización, en lugar de habérselas puramente consigo y de estar en casa cabe sí*. El pensar se mueve dentro del elemento de su contrario, de la carencia de referencia; su quehacer es el trabajo de la demencia. Que el con-

cebir p.e. que uno sea tres y tres uno sea una exigencia *tan* dura se debe a que el uno, *que es lo que rige dentro del número*, es lo carente de referencia, *aquello que* no muestra pues en él mismo la determinación por la que pasar a su contrapuesto, sino que es más bien el acto de excluir y rechazar sencillamente una tal referencia.

En cuanto que el pensamiento se purifica pues de la estofa sensible, éste es el último nivel en el que lo sensible y exterior se convierte en el pensamiento puro de esta exterioridad, o sea: *en el número; y el pensamiento lo toma como su elemento y materia. Pero aún tiene que superar igualmente esa abstracta carencia de pensamiento y captar sus determinaciones en la forma inmediata propiamente suya, a saber como ser, devenir, etc., como esencia, identidad, etc.*

En lo que concierne al modo de ver del c a l c u l a r *común, a saber:* q u e é l s e r í a p e n s a r, *por ser «una determinación de la pluralidad relativa o de la repetibilidad determinable de uno y lo mismo en otro, mediante la unidad absoluta de lo idéntico», en esa medida es claro que calcular es pensar. Pero también en la misma medida es pensar el leer, escribir, etc., pues también dentro de ellos se da una determinación de algo relativamente plural por medio de una identidad. Según ha resultado, en lo abstracto de su materia o elemento el calcular aventaja, de un lado, a otras funciones del pensar o de la conciencia; pero del otro lado va a la zaga de éstas por lo carente de concepto que es el uno, el cual es ciertamente un* algo *puramente idéntico consigo y que se repite dentro de lo otro, a saber dentro de lo plural, pero que debe sostenerse esencialmente allí como carente de referencia y seguir siendo él mismo exterior a su otro, de modo que la unidad de verdad del pensar, o sea la unidad del pensar concipiente dentro de él, debe estar ausente.*

De lo anterior sale de suyo a la luz lo que da de sí el uso del número y del cálculo cuando de él se dice que debe de constituir un basamento pedagógico capital. | El número es un objeto no sensible; y la ocupación con él y sus com- [131]
binaciones, un quehacer no sensible; al espíritu se le destina con ello, por esta razón, a la reflexión dentro de sí y a un trabajo abstracto interior. *Pero* de otro lado, *en la medida en que* el número tiene a la base la diferencia exterior, carente de pensamiento, ese quehacer se hace *al mismo tiempo un quehacer* carente de pensamiento, mecánico, *y* su vigoroso esfuerzo consiste principalmente en *matar la vitalidad del espíritu, en sojuzgar al concepto* ateniéndose a lo carente de concepto y combinándolo de una manera carente de concepto. Como el calcular es un quehacer en tan alta medida exterior y por ende mecánico, ha sido *notoriamente* posible poner *entonces* a punto m á q u i n a s para llevar a cabo operaciones aritméticas de la manera más perfecta. Aun cuando de la naturaleza del conocer no se tuviera más noticia que la ofrecida por esta circunstancia, ya sería esto suficiente para decidir de qué *van* las cosas *cuando*

se hace del calcular el *quehacer* capital *para el* espíritu, *y cuando se somete a este último* al suplicio de perfeccionarse hasta convertirse en máquina.

B.
Cuanto extensivo e intensivo

1. Diferencia entre los mismos

1. El cuanto tiene su determinidad como límite dentro del valor numérico. El cuanto es un algo discreto dentro de sí, un plural que *está delimitado; este plural no tiene, como se ha mostrado, un ser para sí* que fuera diverso de su límite y tuviera a éste fuera de *sí. Pues es precisamente dentro del número en donde la pluralidad constituye la determinidad frente a la unidad; el uno como unidad está, es verdad, en sí determinado como uno numérico pero, en cuanto unidad, él es la continuidad indeterminada, carente dentro de sí de diferencia; diferencia, ser otro, etc. son determinaciones que él contiene en virtud de la pluralidad. Ésta contiene pues el momento del límite, de la negación dentro del número mismo; la diferencia-en-sí consiste por consiguiente en el valor numérico.*

El cuanto *es pues* algo *múltiple, y esta pluralidad es una* con su límite; *como límite, como cuanto determinado, él* es *en sí mismo* un múltiple. Es, así, magnitud extensiva.

Hay que diferenciar la magnitud extensiva de la continua; lo directamente enfrentado a aquélla no es la *magnitud* discreta, sino la intensiva. La magnitud extensiva *es la magnitud que está-en-exterioridad-recíproca dentro de su determinidad, o sea en la medida en que el límite es un múltiple; ella* tiene, *en esa medida,* el momento de continuidad en ella, y *también* dentro de su límite,
[132] *en la medida en que este* plural es *un* continuo, *y en que* el límite | aparece en esta igualdad de los muchos como negación. La magnitud continua es *empero* la cantidad que *se pone continuamente a sí misma* sin consideración a límite alguno o *que*, en la medida en que viene representada con un *límite*, éste *cae fuera de esa continuidad y* es delimitación en general, sin que la discreción sea puesta en ella.—*La* magnitud continua no *es* aún la *magnitud en sí* determinada de verdad, por estar privada del uno *plural*, que es donde se halla el ser determinado-*en*-sí; *su límite está por consiguiente fuera de ella, sin ser aún número*. De igual manera, la magnitud discreta es inmediatamente, *dentro de su determinación*, sólo algo plural diferenciado en general *y* que, en la medida en que, en cuanto tal, debiera tener un límite, no sería sino una multitud, e.d. un algo delimitado indeterminada y *exteriormente*.—*Pero, en la medida en que tanto*

la magnitud continua *como* la discreta *son* c u a n t o , *son, según la determinación de verdad de éste*, número, *y* ese cuanto se da *por lo pronto como* cuanto e x t e n s i v o : la determinidad, que se da esencialmente como v a l o r n u m é r i c o , pero de una y la misma unidad.

2. *El cuanto extensivo es el límite dentro de sí múltiple. Tiene en él mismo a otro diferente, y a ello se debe que el número sea lo perfectamente determinado en sí mismo.* La determinidad, dada por el número, de cuán grande sea algo, no precisa de diferencia con respecto a alguna otra cosa grande, de modo que a la determinidad de esa cosa grande le pertenecieran ella misma y otra cosa grande; *ella* es límite *en*-sí-determinado *y, por esta razón*, indiferente, referido simplemente a sí. *Lo* plural del límite no es *empero*, como lo plural en general, un algo desigual dentro de sí, sino un algo continuo; cada uno de los muchos es lo que el otro es; en cuanto algo plural que está en exterioridad recíproca, o sea como discreto, no constituye por consiguiente la determinidad en cuanto tal. Por tanto, este plural cae de consuno, de por sí, él mismo dentro de su continuidad y viene a ser unidad simple.– *Lo plural no era sin embargo aquí, en general, plural de por sí, sino la determinación de lo plural, valor numérico frente a la unidad. Sólo que el número es el uno de la unidad y del valor numérico, o la unidad retornada a sí a partir de la diversidad de estas determinaciones.*– El valor numérico es *allí* solamente momento, *o sea está asumido; él* n o c o n s t i t u y e *por tanto* l a d e t e r m i n i d a d d e l n ú m e r o c o m o u n a m u l t i t u d d e u n o [s] n u m é r i c o s , *sino* que éstos, en cuanto indiferentes, exteriores a sí, están asumidos dentro del ser retornado a sí del número; la exterioridad, que constituía los uno de la pluralidad, desaparece dentro de *la* referencia del número a sí mismo.

El cuanto, que como cuanto extensivo tenía su determinidad *en el* valor numérico exterior a sí mismo, pasa pues a d e t e r m i n i d a d s i m p l e . Dentro de esta determinación simple del límite, él es m a g n i t u d i n t e n s i v a ; y el límite o determinidad *como tal, que antes se daba como valor numérico, es un* cuanto simple: e l g r a d o .

El grado es por tanto magnitud determinada, cuanto, pero no a su vez multitud, o sea un ir a más dentro de sí mismo; él no es sino algo que tiene ese c a r á c t e r[77]; el c a r á c t e r de ir a más es ese hecho, recogido dentro de la determinación simple. Es verdad que su determinidad | *viene* expresada [133]
mediante un n ú m e r o , como corresponde al estar-determinado-*en-sí* del cuanto, pero no es *un* v a l o r n u m é r i c o , sino [un elemento] simple: no es

77 *Mehrheit.*

más que un grado. Cuando se habla de 10, de 20 grados, el cuanto que tiene así tantos grados no es el valor numérico y suma de los mismos: en ese caso sería un cuanto extensivo; sino que es solamente un grado: el grado décimo, vigésimo, etc. El grado contiene la *misma* determinidad que la que hay en el valor numérico diez, veinte, etc., pero no la contiene como suma de más elementos, sino que es el número en cuanto valor numérico asumido, en cuanto determinidad simple.

Pero esta forma de referencia a sí que *ha alcanzado el cuanto* es, al mismo tiempo, el *devenir* [, el hacerse] exterior[78] del mismo. El número, como cuanto extensivo, *tiene la determinidad en sí mismo sólo dentro de la* pluralidad numérica; *pero* ésta, como plural en general, cae de consuno en la indiferencialidad y, *como plural exterior a sí*, se asume dentro del uno del número, dentro de la referencia del número *mismo* a sí. El cuanto *intensivo continúa siendo cuanto determinado. Pero la determinidad del cuanto es ser-otro exterior a sí, indiferente.* El grado, que *es* simple dentro de sí mismo *y que* no tiene ya dentro de él a este ser-otro exterior, lo tiene fuera de él, y se refiere a él como a su determinidad. *El ser-otro es por tanto una pluralidad exterior; pero lo es de tal modo que este exterior constituye al mismo tiempo el límite simple, la determinidad que el grado es de por sí. El valor numérico, en cuanto tal, continúa siendo pues la determinidad del número, pero fuera del número del que es determinidad.* Que *con esto* el valor numérico [se][79] haya asumido aquí, mientras que en el interior del número debía encontrarse en el cuanto extensivo, *es cosa que* se determina *con más precisión por lo siguiente*: que el valor numérico ha sido puesto en el exterior del número. En cuanto que el número *es* uno: referencia a sí mismo reflexionada dentro de sí, excluye *con esto* de sí la indiferencia y exterioridad del valor numérico, y es referencia a sí en cuanto referencia, por medio de sí mismo, a un término exterior.

Aquí, en este punto, tiene el cuanto la realidad acorde con su concepto. *El cuanto es cantidad determinada. La determinidad de la cantidad es determinidad indiferente que no se da como referida a otro término; de este modo, tiene al ser-otro en ella misma, y es, dentro de sí misma, exterior a sí. Ella es, de este modo, valor numérico, ser-diferente determinado dentro de sí mismo; el valor numérico constituye una magnitud determinada, y este hecho de ser determinado: sean tres, o cuatro, etc., cae enteramente dentro del número mismo; para hacer esto, el ser determinado no precisa de comparación con otros, ni es una diferencia cualitativa con*

78 *Ausserlichwerden* («el hecho de hacerse exterior»).

79 Añadido de la ed. acad.

respecto a otro. Como esta exterioridad es exterioridad interior que se refiere a sí, es entonces la exterioridad de ella misma. Ella es pues magnitud intensiva, determinidad simple en cuanto referencia a sí misma que tiene precisamente en la misma medida su determinidad dentro de algo exterior; es la determinidad que, en ella misma, es *la* determinidad exterior a sí.

| Según esto, *pues*, el grado es una determinidad simple de magnitud entre otro grupo de intensidades con este carácter de ir a más[80], diversas unas de otras pero en respectividad esencial entre sí, de modo que cada una tiene su determinidad dentro de esta continuidad con las otras. Esta referencia del grado a su otro a través de sí mismo convierte el ascenso y descenso de la escala de grados en un progreso constante, en un flujo que es cambio ininterrumpido, indivisible. Cada uno de los más[81] que vienen diferenciados allí no *viene con ello* separado de los otros, sino que tiene su ser determinado solamente dentro de *estos otros*. En cuanto determinación de magnitud que se refiere a sí, cada uno de los grados es indiferente frente a los otros; pero, precisamente en la misma medida, está referido en sí a esta exterioridad, *y tiene dentro de ella su determinidad*; su referencia a sí es *pues precisamente en la misma medida* la referencia no indiferente a lo exterior. *Lo exterior es asumido dentro de la simplicidad del grado; pero así también, precisamente en la misma medida, es asumido como exterior fuera de él; pues él está dentro de la referencia esencial a la determinidad simple; por tanto, y precisamente en esa medida, no es exterior a la misma.* [134]

2. Identidad de la magnitud extensiva e intensiva

La magnitud intensiva es el valor numérico de la magnitud extensiva, recogido en la simplicidad; un uno determinado, que no tiene en él mismo su determinidad como un ser-que-va-a-más[82]; el grado no es en el interior de sí algo exterior a sí. Sólo que él no es *solamente* el uno indeterminado, el principio del número en general, el uno que no es valor numérico, sino que es solamente valor numérico negativo, es decir ningún valor numérico.– *Pero* la magnitud intensiva *tiene al mismo tiempo su determinidad solamente dentro de un valor numérico. Éste* es simplemente uno más[83]; hay más grados, pero determinados no lo están ni en

80 *unter einer Mehrheit von Intensitäten.*

81 der *Mehrern.*

82 *ein Mehreres.*

83 *ein einfaches Eins der Mehrern* (algo así como: «un simple uno de entre los demás»; obviamente, en la determinidad del valor numérico, la magnitud viene señalada por una simple cifra: tanto valor tiene 99 como 100..., *salvo* que vengan *calificados* como: ° C).

cuanto uno simple, ni por ser uno-más[84], sino que le están tan sólo en la referencia de este hecho de estar-fuera-de-sí, o sea en la identidad del uno y del carácter-de-tener-más. Por tanto, cuando los más, en cuanto tales, están fuera del grado simple, la determinidad de éste consiste entonces en su referencia a ellos; el grado contiene, por tanto, el valor numérico. Igual que, en cuanto magnitud extensiva, [la cifra] veinte contiene dentro de sí los veinte uno[s] como discretos, así también los contiene el grado determinado, pero como continuidad, la cual es simplemente este determinado carácter de ir a más: es el grado vigésimo; y es el vigésimo grado solamente *en cuanto* este valor numérico. *Pero este valor numérico, que dentro del grado es simple, es al mismo tiempo exterioridad en sí misma; es valor numérico solamente en cuanto multitud de uno[s] numéricos, la cual está, precisamente en la misma medida, fuera de aquella simplicidad del grado.*

Por consiguiente, hay que considerar la determinidad de la magnitud intensiva bajo un doble aspecto. Ella está, *primero*, determinada por otros cuantos intensivos; está en continuidad con su ser otro, *y* en esta referencia *a*
[135] *su ser otro* consiste | su determinidad. En la medida en que ella es la determinidad simple, está *entonces* determinada frente a otros grados, que excluye de sí, y tiene su determinidad en este excluir.

Pero, en segundo lugar, ella está determinada en ella misma; *en esta medida, lo* está dentro del valor numérico en cuanto su valor numérico, no *como* en el valor numérico excluido, o sea no en el valor numérico de otros grados. El grado vigésimo contiene los veinte en *sí* mismo; no está determinado solamente como diferente de diecinueve, veintiuno, etc., sino que su determinidad es el valor numérico *indiferente* suyo. Pero en la medida en que el valor numérico es el suyo, y en que además la determinidad es al mismo tiempo esencialmente como valor numérico, el grado es cuanto extensivo.

Magnitud extensiva e intensiva son pues una y la misma determinidad del cuanto, siendo diferentes sólo por el hecho de que la una *es cuanto dentro de la determinidad simple*, la otra *dentro de la múltiple*. La magnitud extensiva pasa a magnitud intensiva porque lo plural suyo cae de consuno [coincide] en y para sí en la unidad, *y sale de ésta*[85] *como determinidad de* lo plural, *del uno numérico exterior a sí frente a la unidad, en la referencia del número a sí mismo frente a esta unidad*. Pero, a la inversa, este simple tiene su determinidad sólo en el valor numérico, y además en cuanto valor suyo; *pues él [, o sea este simple] es al*

84 *noch als Mehrere*.

85 *ihr* (: o sea «de la unidad», de acuerdo además con la 2ª ed.; ver 21: 213_{10}).

mismo tiempo indiferente a las intensidades determinadas de otra manera. La magnitud intensiva es *por tanto, y además* igual de esencialmente, magnitud extensiva.

La diferencia entre magnitud extensiva e intensiva se basa en la diferencia de sus momentos, [e.d.] del valor numérico y de la unidad; ella, la magnitud, es la una y la otra magnitud, puesta en la determinación de uno u otro momento. Pero como estos momentos le son esenciales, como la determinidad es, precisamente en igual sentido, lo mismo determinidad de lo plural en cuanto continuo, o sea simple referencia a sí, que de lo plural en cuanto discreto, por ser aquello que es exterior a sí, su ser-puesto dentro de uno de estos mismos momentos es entonces, precisamente en el mismo sentido, su ser-puesto dentro del otro; o sea, su estar es este doble estar, que con respecto a la determinidad del cuanto mismo es empero indiferente.

Observación

[Título en la Tabla del Contenido: Ejemplos de esta identidad].

Dentro de la representación habitual se suele diferenciar entre cuanto extensivo e intensivo como especies de magnitudes, como si hubiera objetos que tuvieran solamente magnitud intensiva, y otros solamente magnitud extensiva. Después ha venido a añadirse la representación de una ciencia filosófica de la naturaleza que transformó el ir-a-más[86], lo extensivo –y ello lo mismo p.e. en la determinación– fundamental de la materia: llenar un espacio, que en otros conceptos– en un [ser] intensivo, en el sentido de que lo intensivo, entendido como lo dinámico, era la determinación de verdad, y de que p.e. la densidad o llenado específico del espacio tendría que ser captada, esencialmente, no | como una cierta multitud y valor [136]
numérico de partes materiales dentro de un cuanto de espacio, sino como un cierto grado de la fuerza de la materia, de la fuerza que llena el espacio.

Al respecto, hay que distinguir dos tipos de determinaciones; se da aquí el concepto de partes subsistentes de suyo y consistentes en su estar unas fuera de otras, sólo exteriormente enlazadas dentro de un todo, y el concepto de fuerza, distinto de lo anterior. Lo que en el llenado del espacio no es visto de una parte sino como una multitud de átomos exteriores unos a otros, es considerado de otra parte como la externalización de una fuerza simple situada de fundamento.– Estas relaciones del todo y las partes, de la fuerza y su externalización no pertenecen empero a este lugar, sino que serán consideradas *más adelante*.– *El otro tipo de determinación es, empero,* la

86 *das Mehrere.*

determinidad cuantitativa dada a este respecto, *y en vista de la cual es* asumida *la magnitud* como cuanto extensivo y convertida en el grado, considerado como la determinación que de verdad debe ser.

Por lo que hace a esta presunta esencialidad de la diferencia, es suficiente haber mostrado que esta diferencia, por lo que hace a la determinidad del cuanto mismo, es inesencial, pero que una de las formas es esencial para la otra y que, *por consiguiente*, cada estar expone su determinación de magnitud lo mismo como cuanto extensivo que como intensivo.

Como ejemplo de ello vale por consiguiente todo, con tal de que aparezca en una determinación de magnitud. El número mismo tiene inmediatamente en él *mismo*, necesariamente, esta forma doble. Él es un valor numérico, en la medida en que es magnitud extensiva. Pero también [es][87] *un* uno, un diez, un ciento; en esta medida, está en trance de pasar a la magnitud intensiva, en cuanto que, dentro de esta unidad, coincide lo múltiple en lo simple. Lo décimo, lo centésimo, es esto simple *en él mismo* que tiene su determinidad en el ser-más[88] que cae fuera de él *y que, en esa medida, es propiamente magnitud intensiva*. El número es diez, cien, y a la vez lo décimo, lo centésimo en el sistema numérico; ambos son *lo mismo; cada determinación puede ser tomada por la otra; el número décimo del sistema numérico es diez.*

Dentro del círculo, el uno se llama grado porque *una* parte del círculo tiene esencialmente su determinidad dentro de *un* ser-más fuera de él, y sólo está determinado como siendo uno de entre un *cierto* valor numérico de tales uno. Pero el grado del círculo es *sólo principio del número de una magnitud del círculo; es sólo su uno [: el uno de ese número]. Un cuanto del círculo, mismamente, es un arco de determinada magnitud, un número ordinario, o sea un valor numérico de uno*[s] *tales, que son grados. Este número es magnitud extensiva, e intensiva lo es solamente en la medida en que, como se acaba de recordar, el número es en general tal cosa.*

[137] | La magnitud de objetos *efectivamente reales* presenta su doble aspecto, el de ser extensiva e intensiva, en las dobles determinaciones *en que el objeto* está, en una de las cuales aparece como algo exterior, mientras que en la otra aparece como interior. Así p.e. una masa, en cuanto peso, es extensivamente grande en la medida en que constituye un valor numérico de libras, quintales, etc. e intensivamente grande en la medida en que ejerce una cierta presión; *esta* magnitud de la presión es algo simple, un grado

87 Añadido en la ed. acad.
88 *Mehrern*.

que tiene su determinidad en una escala de grados de presión. Considerada como lo que ejerce presión, la masa aparece como un ser-dentro-de-sí, como sujeto al que conviene la diferencia intensiva de magnitud.– A la inversa, lo que ejerce este grado de presión tiene la capacidad de desplazar un determinado valor numérico de libras, etc., y su magnitud se mide según esto.

O bien, el calor tiene un grado; el grado de calor, sea el 10°, el 20°, etc. es una sensación simple, algo subjetivo. Pero este grado está presente precisamente en la misma medida como magnitud extensiva, como extensión de un fluido, del mercurio dentro del termómetro, del aire o la arcilla, etc. Un grado más alto de temperatura se expresa como una columna de mercurio más larga o como un cilindro de arcilla más contraído; tal grado calienta un espacio más amplio de la misma manera que un grado menor un espacio más pequeño.

El tono más elevado es, en cuanto más intenso, al mismo tiempo una multitud mayor de vibraciones; o un tono más fuerte, al que se atribuye un grado más alto, es audible dentro de un espacio más vasto.– Con un color más intenso se puede colorear de igual manera una superficie mayor que con uno más débil; o bien lo más claro –otra especie de intensidad– se ve de más lejos que lo menos claro, etc.

Así, también en lo espiritual la alta intensidad de carácter, talento o genio corresponde a una existencia que llega lejos, con efectos igual de extensos y contactos igual de polifacéticos. El concepto más profundo tiene la significación y aplicación más universal.

3. Cambio del cuanto

La diferencia entre cuanto extensivo e intensivo es indiferente a la determinidad del cuanto *en él mismo; es solamente una diferencia de su estar, o sea que el cuanto tiene dentro de él mismo como momentos suyos las determinaciones que constituyen lo extensivo e intensivo. Pero cuando la diferencia le es indiferente por tratarse de una diferencia del estar, entonces sus momentos han entrado para él dentro de una oposición interna. El cuanto extensivo, al ser uno que se refiere a sí, ha pasado a cuanto intensivo. Pero éste, que es por ende lo único* | *a tratar aquí, es la* [138] *determinidad de magnitud que está simplemente dentro de sí, pero que precisamente en esta determinidad que se refiere a sí se es exterior; no tiene consistencia dentro de sí, sino dentro de otro ir a más*[89].

89 *Mehrern.*

La magnitud intensiva es pues cuanto que es para sí y, al serlo, [viene] referida esencialmente a otro. Este otro es distinto de e s t a *magnitud: otro cuanto. Aquélla no se da pues, sino como teniendo su determinación dentro de otra magnitud. Ahora bien, que tenga su determinación, su ser en sí, dentro de otra magnitud quiere decir que ella no es ella misma, sino otro cuanto. O sea, que pasa esencialmente a otra magnitud.*

La magnitud intensiva, empero, es en general el cuanto real. El cuanto es la determinidad puesta como asumida, el límite indiferente; *esto quiere pues decir que es* la determinidad la que, precisamente en la misma medida, es negación de ella misma. *El cuanto es puesto así como grado.* El grado es *la determinidad simple que se refiere a sí, la negación de ella misma, al no tener en ella su determinidad, sino dentro de otro cuanto; al ser pues este determinado cuanto, el grado, esencialmente, ya no es él, sino otro cuanto.*

Un cuanto está pues *en general* en continuidad absoluta con su exterioridad, con su ser otro. Por consiguiente, no se trata de que él simplemente p u e d a haber sobrepasado toda determinidad de magnitud, ni de que ésta p u e d a simplemente ser cambiada, sino de que ella t i e n e q u e cambiarse. *Los cuantos aparecían por de pronto como exteriores* u n o s a o t r o s, *dentro de la determinación de uno*[s] *numéricos. Pero no son solamente exteriores unos a otros, sino* e x t e r i o r e s a s í m i s m o s. La determinación de magnitud se continúa *pues* dentro de su ser otro de tal manera que solamente dentro de esta continuidad con otro tiene ella su ser. *Así pues, un cuanto es él mismo e igual de esencialmente no es él mismo, sino la negación de sí, un otro.* No es un límite q u e e s, sino un límite q u e d e v i e n e.

El uno es infinito, o sea la negación que se refiere a sí; por consiguiente, es la repulsión de sí con respecto a sí mismo. El cuanto es, igualmente, infinito *y* se repele de sí mismo. Pero *el cuanto* es el uno d e t e r m i n a d o, el uno que ha pasado a estar y [ha pasado] al límite. *El cuanto* es pues la repulsión de la determinidad con respecto a sí misma; *esa repulsión* no es *por consiguiente* la generación de lo igual a sí mismo, tal como la repulsión del uno, sino la generación de su[90] ser otro. *Igual que no es un tercero el que sobrepasa al uno, sino que él mismo se repele de sí, así también incumbe al concepto del cuanto el* destinarse [a sí][91] más allá de sí y venir a ser otro. El [cuanto] consiste en aumentarse o disminuirse; es la exterioridad de la determinidad en *sí* misma.

90 *seines* (del cuanto).
91 *(sich)* (añadido de ed. acad.).

| El cuanto se destina a sí mismo a ir más allá de sí; este otro en que él se [139] convierte es, por lo pronto, él mismo un cuanto; un límite que no es [permanente], sino que se sobrepuja a sí mismo; *el cuanto se continúa dentro de su ser otro; se es exterior a sí; y esta exterioridad a sí mismo es él mismo*. El límite que resurge dentro de este su salir no es pues sino sencillamente un límite tal que se vuelve a asumir, y así de seguido al infinito.

C.
Infinitud cuantitativa

1. Concepto de la misma

El cuanto se cambia, y viene a ser otro cuanto; *hay empero una* ulterior determinación de este cambio, a saber: que éste progresa al infinito.

El cuanto viene a ser otro; se continúa dentro de su ser otro; el otro es también, por tanto, un cuanto. Pero *al mismo tiempo, el otro* no es solamente el otro de un cuanto, sino del cuanto mismo. *Pues el cuanto es la determinidad indiferente que es indiferente frente a otro, pero también frente a sí. Tal como se han determinado sus momentos dentro del cuanto intensivo, él es la determinidad que se refiere, no a otro, sino a sí misma; pero, precisamente en la misma medida, esta determinidad es sola y sencillamente la determinidad dentro de un otro; la referencia a otro le es exterior, pero él mismo es esta exterioridad a sí. Es pues el cuanto mismo el que se contradice y el que, con esto, se disuelve en sí; él mismo es, con esto, la negación de sí mismo; el cambio no concierne solamente a un cuanto, sino al cuanto.* El cuanto es un deber ser; contiene este ser [o estar] *en* sí determinado; y este *mismo* hecho de ser-determinado *en*-sí es, más bien, el ser-determinado dentro de un otro; y a la inversa, él es el asumido ser-determinado dentro de otro: es *ser-determinado* indiferente. *Por tanto, frente a sí mismo es él un otro, y exterior; contiene el hecho de ser finito y el de sobrepasar la finitud, el de sobrepasar el ser-determinado dentro de otro, siendo así infinito.*

En el caso de la infinitud cualitativa y cuantitativa es esencial señalar que lo finito no viene sobrepasado por un tercero, sino que la determinidad, en cuanto que se disuelve dentro de sí misma, va más allá de sí. Pero el infinito cualitativo y el cuantitativo se diferencian porque, en el primero, la oposición de finito e infinito es cualitativa, y la transición de lo finito a lo infinito, o sea la respectividad | entre ambos, se halla solamente dentro del en sí, dentro de su [140] concepto. La determinidad cualitativa *es por lo pronto* inmediata, *que es [existe],*

y se refiere esencialmente al ser otro como a otro suyo; no está puesta de manera tal que tenga su negación, su otro, en ella misma. Por el contrario, la magnitud es, en cuanto tal, determinidad asumida; está puesta de manera tal que es *la negación*, el hecho de ser desigual a sí y de ser lo variable. Lo finito cualitativo y lo infinito cualitativo están por consiguiente absolutamente enfrentados entre sí; su unidad es la respectividad interior, situada de fundamento; lo finito *no* se continúa por consiguiente *inmediatamente* dentro de su otro. Por el contrario, lo finito cuantitativo se refiere en él mismo a su infinito. *La* respectividad de ambos *es por consiguiente* el *progreso* infinito.

2. El progreso infinito

El progreso al infinito *no* es *sino* la expresión de la contradicción que, en general, contiene lo cuantitativamente-finito, o sea el cuanto. Es la determinación recíproca de lo finito y lo infinito ya considerada dentro de la esfera cualitativa, *pero* con la diferencia de que, como se acaba de recordar, dentro de lo cuantitativo el límite, en él mismo, se continúa dentro de su más allá, con lo que, a la inversa, también es puesto lo cuantitativamente-infinito, el cuanto, consistente en tener en él mismo *su otro*. *Finito e infinito son cada uno el no ser del otro. Pero como la determinidad cuantitativa es la diferencia solamente asumida, lo cuantitativo es entonces*, al estar fuera de sí, [él] mismo[92]. *Es verdad pues que lo cuantitativamente-infinito es el cuanto asumido, mas lo es no sólo como un cuanto [determinado], sino como el cuanto [en general]. Pero como el cuanto se continúa dentro de su ser asumido, lo infinito está determinado precisamente en la misma medida como lo contrario de sí mismo, como cuanto.*

El cuanto es pues la determinidad-en-sí, la determinidad indiferente frente a otro, pero que precisamente en la misma medida no se da sino como exterior a sí. El progreso infinito es la expresión de esta contradicción, no su solución: *se queda sencillamente estancado dentro de la contradicción, sin sobrepasarla.*

O bien, el progreso al infinito es *sólo* el problema[93] del infinito, no la consecución del mismo. *Es* la perenne generación del infinito, sin llegar a salir del cuanto mismo, y sin que el infinito llegue a ser positivo y actual[94]. El cuanto

92 Orig. 1812: *selbst* (en la 2ª ed. y en el vol. presente, corregido como: *es selbst*; en aquélla sin hacerlo notar, en ésta poniendo el pronombre *es* entre corchetes).

93 *Aufgabe* (significa también «tarea»: lo dado (*-gabe*) al infinito en orden a (*Auf-*) su consecución: aquello que él ha de realizar para llegar a ser lo que él esencialmente es).

94 *Gegenwärtiges*.

es un algo *tal que*, dentro *de su* concepto, | *es esto*: el tener un más allá de sí. [141]
Este más allá es, primeramente, el momento *puro* del no ser del cuanto; *pues él* se disuelve en sí mismo. Así es como se refiere a su más allá, a su infinitud. *Éste es* el momento cualitativo de la oposición. Pero, en segundo lugar, el cuanto está en continuidad con este más allá *suyo, que es un no ser, entendido como no ser del cuanto; pues* el cuanto consiste precisamente en ser lo otro de sí mismo, exterior a sí; por tanto *este otro*, este exterior no es justamente otro [, no es otra cosa] que el cuanto. El más allá, o sea el infinito, es por tanto él mismo un cuanto. El más allá es de esta manera exhortado a volver de su huida, y alcanzado el infinito. Pero como éste, al haberse convertido en aquende, es de nuevo un cuanto, lo único así obtenido es haber vuelto a poner un nuevo límite. *El cuanto resurgido, por el hecho de* ser cuanto, ha huido de nuevo de sí mismo, en cuanto tal se ha sobrepasado a sí mismo, y en su no ser se ha repelido de sí mismo; *con esto, tiene un* perenne más allá. *Pero el cuanto consiste precisamente, al mismo tiempo, en serse exterior. Por tanto, ese más allá es él mismo, de nuevo, el cuanto.*

Si se resume en una expresión el hecho de que el más allá o el infinito venga aquí determinado como cuanto y, a la inversa, el cuanto como infinito, ese enlace da entonces un infinitamente grande o un infinitamente pequeño. Pero este enlace mismo no es otra cosa que la sola falsa expresión de la contradicción, o del progreso infinito. Pues el cuanto y su más allá son mantenidos allí dentro de su absoluta determinidad de estar uno frente a otro, el uno como el no ser del otro. Lo infinitamente grande e infinitamente pequeño viene representado como un cuanto; él es un algo grande o pequeño, pero como cuanto, *ha repelido de sí precisamente en la misma medida su más allá; no es algo ampliado al infinito, sino algo* mantenido en perenne oposición frente *al mismo*. Lo grande, por mucho que sea ampliado, se desvanece *por consiguiente* en la insignificancia; *pues, en la medida en que* se refiere al infinito como a su no ser, la oposición es, *según este momento*, cualitativa; el cuanto ampliado, *pues*, no le ha ganado nada al infinito, *sino* que éste es, igual que antes, el no ser de aquél. O sea, el agrandamiento del cuanto no es ninguna aproximación al infinito; pues la diferencia entre el cuanto y su infinitud tiene esencialmente el momento de ser una diferencia no cuantitativa.—Así, precisamente, lo infinitamente pequeño, en cuanto pequeño, es un cuanto, con lo que sigue siendo absolutamente, e.d. cualitativamente demasiado grande para el infinito, y está contrapuesto a éste.

Lo infinitamente grande o pequeño no es por consiguiente sino el progreso infinito. A esta infinitud, que está determinada como el más allá de lo finito, ha de | ser designada como mala infinitud cuantitativa. Ella es *infinitud de* [142]
progreso, siendo, al igual que la mala infinitud cualitativa, *solamente* el perenne

pasar a este lado y vuelta a pasar de este lado al otro[95], de uno de los miembros de la contradicción permanente al otro, del límite a su no ser y de éste, de nuevo, de vuelta a aquél, al límite. *No es tanto* un progresar *como* una repetición de uno y lo mismo: poner, asumir, y vuelta a poner y a asumir; una impotencia de lo negativo, para el cual aquello que él asume retorna, por medio de su asumir mismo, como un continuo. Los dos están conjuntamente conectados de tal modo que se huyen sencillamente el uno al otro y, al hacerlo, no pueden separarse, sino que permanecen conectados dentro de su propia *separación*.

Observación 1
[Título en la Tabla del Contenido: *El* progreso infinito *como lo último*].

Sobre todo en forma del progreso de lo cuantitativo al infinito —este progresivo rebasamiento del límite que es la impotencia de asumirlo, y la perenne recaída en él—, la mala infinitud suele ser tenida por algo sublime y por una especie de servicio divino, igual que en la filosofía se tiene a este [progreso][96] por cosa última. *Por todas partes se encuentran* parrafadas *de esta especie*, admiradas como producciones sublimes. Pero, de hecho, esta moderna sublimidad no hace grande al objeto, que más bien se le escapa, sino solamente al sujeto que engulle en sí tan grandes cantidades. Pero esta elevación, que no pasa de subjetiva y asciende por la escala de lo cuantitativo, anuncia su carácter menesteroso al no llegar, en este vano trabajo, más cerca de la meta infinita; una meta que, si se quiere alcanzar, hay que acometer de modo enteramente distinto.

En las siguientes parrafadas de esta especie queda expresado a la vez a dónde lleva y en qué acaba tal elevación. Kant, p.e., aduce como sublime:

«cuando el sujeto se eleva con el pensamiento por encima del puesto que ocupa en el mundo sensible, y amplía la conexión a lo infinitamente grande, una conexión con estrellas, mundos y más mundos, sistemas y más sistemas, y va todavía más allá de esto, a los tiempos ilimitados de su movimiento periódico, de su comienzo y duración.– El representar se rinde a este progreso hacia lo inconmensurablemente lejano, en donde el mundo más lejano sigue teniendo aún otro más allá y donde el pasado, por muy atrás que se le remonte, tiene aún otro detrás de él y el porvenir, por lejos que sea llevado hacia ade-

95 *Herüber- und Hinübergehen*.
96 *derselbe* (creo con Labarrière [I, 219; n. 143] que se trata de un anacoluto. El antecedente sólo puede ser: *der Progress*, masculino).

lante, sigue teniendo otro ante sí; el pensamiento se rinde a esta representación de lo inconmensurable; al igual que un sueño, en el que uno | avanzara por un largo camino que va siempre más y más lejos hasta perderse de vista sin que se eche de ver el final, termina con caídas o con vértigo». [143]

Esta exposición, aparte de resumir el contenido de la elevación cuantitativa acumulando descripciones, merece ante todo ser alabada a causa de la veracidad con la que se indica lo obtenido al final con esta elevación: el pensamiento se rinde y al final hay caídas y vértigo. Lo que hace que el pensamiento se rinda, lo que engendra la caída de éste y produce vértigo no es otra cosa que el aburrimiento *de esa* repetición que hace desaparecer un límite y lo hace entrar de nuevo en escena para que de nuevo desaparezca, haciendo así surgir y perecer continua y perennemente al uno por el otro y al uno dentro del otro: en el allende el aquende, en el aquende el allende, sin ofrecer otra cosa que el sentimiento de impotencia de este infinito o de este deber ser, que quiere y no puede hacerse dueño de lo finito.

También la descripción halleriana de la eternidad, escalofriante según Kant, suele ser particularmente admirada, aunque no por lo general en razón del aspecto que de verdad constituye su mérito:

«Amontono enormidad de números
Hacino montañas de millones,
Acumulo tiempos y más tiempos y mundos y más mundos,
Y cuando desde la terrible altura
Con vértigo vuelvo a mirar hacia ti,
Todo el poderío del número, miles de veces multiplicado,
No es aún una parte de ti».

«Los aparto, y tú te hallas, íntegro, ante mí».

Cuando a este hacinamiento de montañas y torres de números y mundos se le otorga valor de descripción de la eternidad, se pasa entonces por alto que el poeta mismo tiene esta tirada de excelencias —al parecer escalofriante— por algo vano y huero, concluyendo por ello que sólo por el abandono de este vacío progreso infinito viene a hacérsele a él presente el infinito de verdad.

Es bien sabido que también los astrónomos gustan *sobremanera* de *llamar la atención* sobre lo sublime de su ciencia, puesto que ésta se las ha con una inconmensurable multitud de estrellas y con espacios y tiempos igual de inconmensurables, en los que distancias y períodos, tan grandes ya de

por sí, sirven de unidades que, al ser otras tantas veces multiplicadas, vuelven a decrecer hasta la insignificancia. El vacuo asombro a que ellos se abandonan
[144] en estos casos, las insulsas | esperanzas de que sólo en esa otra vida[97] llegarán a viajar de una a otra estrella y seguirán adquiriendo hasta lo inconmensurable nuevos conocimientos[98] de igual laya, todo ello lo aducen como momento capital de la preeminencia de su ciencia: la cual es, *desde luego*, digna de admiración, pero no por mor *de la* infinitud cuantitativa *que viene a darse en ella*, sino al contrario, por mor de las relaciones de medida y de las leyes que la razón ha reconocido en estos objetos, y que constituyen el infinito racional frente a aquella infinitud irracional.

A la infinitud que se refiere a la intuición sensible externa le opone Kant la otra infinitud, cuando dice que:

«el individuo regresa a su Yo invisible y emplaza la libertad absoluta de su voluntad como Yo puro frente a todos los temores debidos al destino y a la tiranía; comenzando por sus inmediaciones más cercanas, las hace desaparecer de por sí, igual que hace también caer en ruinas aquello que aparece como duradero, mundos y más mundos y, solitario, se reconoce como igual a sí mismo».

Dentro de esta soledad consigo, es verdad que el Yo es el más allá alcanzado; dentro de la pura autoconciencia, la negatividad absoluta es llevada a presencia *y cabe sí misma*, que en aquel progresar más allá del cuanto sensible no hacía sino huir de sí. Pero dado que este Yo puro se queda fijado dentro de su abstracción y carencia de contenido, le queda enfrentado como un más allá el estar en general, la plenitud del universo natural y espiritual. Se presenta aquí la misma contradicción que la situada a la base del progreso infinito, a saber un ser retornado a sí que es inmediatamente, al mismo tiempo, ser fuera de sí, referencia a su otro como a su no ser. Una referencia que sigue siendo nostalgia, porque el Yo ha fijado su vacuidad de un lado, y la plétora como su más allá.

Kant añade a estas dos sublimidades la observación de «que admiración (por la primera sublimidad, exterior) y respeto (por la segunda, interior) pueden, sí, incitar a la investigación, pero no suplir su falta». Con ello, declara a esas sublimidades como insatisfactorias para la razón, que no puede ni quedarse estancada cabe ellas y las sensaciones con ellas enlazadas, ni dar valor de ultimidad al más allá y *al* vacío.

97 *erst noch in jenem Leben.*
98 *Kenntnisse.*

El progreso infinito ha sido tomado como algo último especialmente en su aplicación a la m o r a l i d a d. La segunda oposición, aducida hace un momento, de lo finito y lo infinito, del mundo multiformemente variado y del Yo elevado a su libertad, es por lo pronto, *en su pureza*, cualitativa. *En cuanto que* la autodeterminación del Yo *consiste* al mismo tiempo *en* determinar la naturaleza y *en* liberarse de ella, él se refiere entonces por sí mismo a su otro que, en cuanto estar exterior, es algo múltiple y cuantitativo. *Pero determinar un* | algo [145] cuantitativo es algo que deviene ello mismo cuantitativo; *y* la referencia negativa del Yo a aquél, el poder del Yo sobre el No-Yo *o* sobre la sensibilidad y la naturaleza externa, viene por consiguiente representado de modo tal que la moralidad pueda, y deba, llegar a ser cada vez m a y o r , y en cambio el poder de la sensibilidad cada vez m e n o r; pero la plena adecuación de la voluntad a la ley moral se transfiere al progreso que va al infinito, es decir que se representa como un a b s o l u t o más allá, i n a l c a n z a b l e; y aquello que debiera ser la verdadera ancla [de salvación] y el justo consuelo es precisamente esto: un algo inalcanzable.

En esta oposición vienen *representados* Yo y No-Yo, o la voluntad pura y la naturaleza y sensibilidad, como perfectamente subsistentes de suyo y mutuamente indiferentes. La voluntad pura tiene su ley peculiar, que está en referencia esencial a la sensibilidad; *de igual modo*, la naturaleza tiene leyes que ni están tomadas de la voluntad y en correspondencia con ella, ni tendrían tampoco siquiera en sí, a pesar de ser justamente diversas de ella, una referencia esencial a ésta, sino que están en general determinadas de por sí, dentro de sí terminadas y clausas. Pero, al mismo tiempo, los dos son momentos d e u n o y e l m i s m o s e r - e s e n c i a l[99] s i m p l e , del Yo; la voluntad es lo negativo, *consistente en asumir* la naturaleza, *que por tanto* solamente es en la medida en que haya algo tal diverso de él que venga asumido por *él. La voluntad se pone en un comportamiento-relación*[100] *frente a la sensibilidad, a fin de determinarla; por medio de este comportarse se sobrepasa a sí misma,* se pone en contacto con *aquélla y es así* afectada a su vez *por ella*. La naturaleza y la sensibilidad está *presupuesta como* un sistema de leyes subsistente de suyo; el hecho de estar limitada por otro *le es pues* indiferente; ella se mantiene dentro de este hecho de venir delimitada, entra como subsistente en la referencia, y delimita a la voluntad precisamente en la misma medida en que ésta la delimita a ella.– Es un solo acto el que la voluntad se determine *a sí misma* y asuma el ser-otro de una

99 *Wesen*.
100 *Verhalten*.

naturaleza, y el que este ser-otro esté puesto, *o sea que* se continúe dentro del venir a ser asumido. La contradicción que aquí se encuentra no viene resuelta en el progreso infinito sino, al contrario, expuesta y afirmada como irresuelta e irresoluble; la lucha de la moralidad y de la sensibilidad viene representada como la relación absoluta, como relación que es en y para sí.

La impotencia para adueñarse de la oposición entre finito e infinito busca refugio en la magnitud para utilizarla como mediadora, porque la magnitud es lo cualitativo asumido, la diferencia devenida indiferente. Sólo que, al estar ambos miembros de la oposición situados de fundamento como cualitativamente diversos, y al comportarse-y-relacionarse entonces en su respectividad recíproca como cuantos, cada uno es *justamente* indiferente a este cambio. La naturaleza viene determinada por el Yo; *pero como esta negación no contiene la*
[146] diferencia *cualitativa, sino* | sólo *la* cuantitativa, *se trata entonces justamente de* una diferencia tal *que no concierne a la naturaleza misma, sino* que la deja subsistir como lo que ella es.

En la exposición más abstracta de la filosofía kantiana o al menos de sus principios, a saber en la doctrina de la ciencia fichteana, el progreso infinito constituye de la misma manera el basamento y el término último. A la primera tesis básica de esta exposición, Yo = Yo, sigue una segunda independiente de ella: la contraposición del No-Yo; la respectividad entre ambas viene aceptada como *la* diferencia cuantitativa de que, en parte, el No-Yo viene determinado por el Yo y, en parte, no. El No-Yo se continúa de esta manera en su no ser *como un algo* permanente, contrapuesto a su no ser, como un algo no asumido. Por consiguiente, luego de haber sido desarrolladas las contradicciones que en esta contraposición se dan, el resultado *conclusivo* es la misma relación que constituía el inicio; el No-Yo sigue siendo un choque inicial infinito, un absolutamente-otro; la respectividad última entre él y el Yo es el progreso infinito: la misma contradicción por la que se había iniciado. *Lo finito y la relación finita debe ser lo verdadero absoluto.*

Como lo cuantitativo *en general* es *la negación de la* determinidad, se creía haber ganado mucho o más bien todo en pro de la unidad del absoluto, de la sustancialidad una, al rebajar la oposición en general a una diferencia solamente cuantitativa. Que toda oposición es sólo cuantitativa fue por un tiempo una tesis capital de la moderna filosofía; las determinaciones contrapuestas tienen la misma esencia, el mismo contenido; *además, cada* lado de la oposición real tiene *también* ambas determinaciones, ambos factores en él, sólo que en un lado *es* preponderante uno de los factores, y en el otro el otro; *y lo preponderante fue tomado a menudo en el sentido de que* en un lado estaba presente uno de los factores, sea una materia, sea *una* actividad, en

mayor cantidad[101] o en más fuerte grado que en el otro. *Por lo que concierne a esto último*, en la medida en que vienen presupuestas estofas o actividades diversas, la diferencia cuantitativa confirma y lleva a acabamiento *entonces*, más bien, la mutua exterioridad e indiferencia *de ambas*. *Por lo que concierne a lo primero*, a saber: *que* la diferencia de la unidad absoluta no deba ser más que cuantitativa, es verdad que lo cuantitativo es la asumida determinidad inmediata, pero él es la sola *negación*, imperfecta; *pues él es* primero la negación primera, no la infinita, no la negación de la negación.– *O bien*, en cuanto que ser y pensar vienen representados como determinaciones cuantitativas de la sustancia absoluta, llegan a ser *entonces*, al ser cuantos *y justamente por ello*, perfectamente exteriores a sí y carentes de referencia, al igual que en una esfera subordinada lo son el carbono, el ázoe, etc. Es un tercero, una reflexión exterior la que hace abstracción de la diferencia entre ellos y conoce su unidad interna, que es sólo en sí. Esta unidad viene *de esta manera* | representada sólo como unidad primera, inmediata, o sea sólo como ser, [147] que permanece igual a sí dentro de su diferencia cuantitativa pero sin ponerse igual a sí por medio de sí mismo; *o sea*, no está concebido como negación de negación, como unidad infinita. *Es* solamente *la* oposición cualitativa *la que contiene* la infinitud *de verdad*, y la *diferencia cuantitativa* pasa, como *enseguida resultará con más precisión*, a lo cualitativo.

Observación 2

[Título en la Tabla del Contenido: La antinomia kantiana de la delimitación o ilimitación del mundo en el tiempo y el espacio].

Ya se ha recordado anteriormente que las antinomias kantianas son exposiciones de la oposición entre finito e infinito en una figura más concreta, aplicada a sustratos más especiales de la representación. La antinomia *anteriormente* considerada contenía *en mayor medida* la oposición de finitud e infinitud cualitativas. En otra, en la primera de las cuatro antinomias cosmológicas, es más bien el límite cuantitativo el que viene considerado en su conflictividad. Por eso quiero emplazar aquí la investigación de esta antinomia.

Ésta concierne *en efecto* al carácter delimitado o no-delimitado del mundo en tiempo y espacio.– Igual de bien podría venir considerada aún esta oposición con respecto al tiempo y al espacio mismo, pues el que tiempo y espacio sean relaciones de las cosas mismas o solamente formas de la intuición no altera en nada lo antinómico de ese carácter delimitado o no delimitado.

101 *Menge*

El análisis más pormenorizado de esta antinomia viene a mostrar, igualmente, que tanto las dos proposiciones como sus pruebas –cuya argumentación es conducida apagógicamente, igual que en la anteriormente considerada– llevan a afirmaciones contrapuestas: *hay un límite*, *y es necesario sobrepasar el límite*.

La *tesis* es:

«*El mundo tiene un inicio en el tiempo, y también con respecto al espacio está encerrado en límites*».

Una de las *partes* de la prueba, la concerniente al *tiempo*, acepta lo contrario, a saber:

«que el mundo no tenga, según el tiempo, ningún inicio; entonces, hasta *cada punto temporal dado* ha discurrido una eternidad y, por ende, *transcurrido* una serie infinita de estados sucesivos de las cosas en el mundo. Ahora bien, la infinitud de una serie consiste justamente en la imposibilidad de que sea nunca *acabada* por síntesis sucesivas. Luego es imposible una serie cósmica infinita ya transcurrida; y por ende, condición necesaria de la existencia del mundo es que haya tenido un inicio; que es lo que había de demostrar».

[148] | La *otra parte* de la prueba, concerniente al *espacio*, es reconducida al tiempo. La comprehensión de las partes de un mundo infinito en el espacio requeriría un tiempo infinito, que tendría que ser visto como discurrido, en la medida en que no hay que ver al mundo en el espacio como algo en devenir, sino como algo dado y acabado. Pero ya se mostró en la primera parte de la prueba, por lo que hace al tiempo, que *era* imposible aceptar un tiempo infinito como discurrido.

Se ve empero enseguida que era innecesario realizar la prueba de modo apagógico, o en general llevar adelante prueba alguna, dado que en ella misma se halla inmediatamente a la base, como fundamento, la afirmación de aquello que debiera ser probado. Se ha aceptado en efecto un cierto *punto temporal dado*, o bien cada uno de ellos, hasta el cual habría discurrido una eternidad (eternidad tiene aquí solamente el sentido fútil de un tiempo según el infinito malo). *Un punto temporal dado* no quiere decir otra cosa que un determinado *límite* en el tiempo. En la prueba, pues, viene *presupuesto* como realmente efectivo un límite del tiempo, que es empero precisamente lo que debía *ser probado*. Pues la tesis consiste en que el mundo tiene un inicio en el tiempo.

La sola diferencia que tiene aquí lugar es que el límite temporal *aceptado* es un *ahora* como final del tiempo antes transcurrido, mientras que el que hay que probar es un *ahora* como inicio de un futuro. Sólo que esta

diferencia es inesencial. Ahora viene aceptado como el punto en el que debe haber transcurrido una serie infinita de estados sucesivos de las cosas en el mundo, o sea como punto final, como límite cualitativo. Si este ahora fuera considerado solamente como límite cuantitativo que hay que sobrepasar y que está fluyendo, la serie temporal no habría entonces transcurrido en el límite, sino que seguiría fluyendo hacia adelante, y el razonamiento de la prueba caería. *Ahora bien*, ese punto temporal, aceptado como límite cuantitativo por lo que hace al pasado es, al mismo tiempo, inicio por lo que hace al futuro: pues en sí es cada punto temporal la respectividad del pasado y del futuro, *y además* inicio absoluto para el futuro mismo. *Pues* en nada hace el caso que antes de su futuro [el del punto] y *antes del* inicio del mismo, exista ya un pasado; dado que este punto temporal es límite cualitativo –y que haya que aceptarlo como cualitativo está en la determinación de lo acabado, de lo ya transcurrido, o sea de aquello que no tiene continuación–, el tiempo queda interrumpido en ese punto; y *el* pasado, *que es lo que está aquí en cuestión*, sin referencia a ese tiempo, que sólo podía ser llamado futuro con respecto a ese pasado y que, por consiguiente, no es sino tiempo en general, con un inicio absoluto. Ahora bien, si estuviese (tal como ciertamente lo está) en referencia con el pasado por medio del ahora, del punto temporal dado, sería *de hecho* futuro, con lo que este punto temporal tampoco sería entonces, por otro lado, límite alguno; la infinita serie temporal se continuaría en aquello que era denominado futuro y no estaría, como se había aceptado, acabada.

| En verdad, el tiempo es cantidad pura; el punto temporal utilizado [149]
en la prueba y en el que aquél debiera interrumpirse es, más bien, sólo el ser para sí del ahora, que se asume a sí mismo. De la prueba no resulta otra cosa que la representación y abierta aceptación del límite absoluto del tiempo, afirmado en la tesis, como punto temporal dado: una determinación popular que el representar sensible hace pasar fácilmente como límite, aceptando con ello en la prueba aquello que previamente venía establecido como lo que había que probar.

La antítesis dice:

«El mundo no tiene ni inicio ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto en vista del tiempo como del espacio».

La prueba supone lo contrario, a saber:

«Tenga el mundo un inicio. Como el inicio es una existencia[102] a la que

102 *Daseyn* (se vierte como «existencia» en las demás ocurrencias del término en esta Observación).

antecede un tiempo en el que la cosa no existe, tiene entonces que haber existido un tiempo antecedente en el que no existiera el mundo, e.d. un tiempo vacío. Ahora bien, en un tiempo vacío es imposible que surja ninguna cosa, porque ninguna parte de un tiempo tal tiene en sí con prioridad a cualquier otra cosa una condición diferencial de la existencia antes que de la no existencia. Por lo tanto, aunque es verdad que pueden iniciarse en el mundo muchas series de cosas, el mundo mismo no puede tener ningún inicio, y en vista del tiempo pasado es infinito».

Esta prueba apagógica, como las otras, contiene *solamente* la afirmación directa e indemostrada de lo que debiera probar. Acepta en efecto, por de pronto, un más allá de la existencia del mundo, un tiempo vacío, pero luego hace continua también la existencia del mundo, y precisamente en la misma medida, llevándola más allá de sí e introduciéndola en ese tiempo vacío, que de este modo queda suprimido, haciendo así que la existencia prosiga al infinito. El mundo es una existencia; la prueba presupone que esta existencia surge, y que este surgir tiene una condición antecedente en el tiempo. Ahora bien, la antítesis consiste precisamente en que no haya ninguna existencia incondicionada, ningún límite absoluto, sino que la existencia del mundo requiera siempre una condición antecedente. *Esta* condición *está, al mismo tiempo, ella misma condicionada;* viene buscada en el tiempo vacío, lo cual quiere decir tanto como que *ella misma* viene aceptada como temporal y por ende como existencia, y existencia delimitada. Se acepta por tanto, en general, que el mundo como existencia presupone otra existencia, y así al infinito.

Por lo que hace a la infinitud del mundo en el espacio, la prueba es la misma. La finitud espacial del mundo viene *aceptada* de manera apagógica: «por ende, éste se encontraría en un espacio vacío ilimitado, y tendría una relación con él; pero una tal relación del mundo con ningún *objeto* es nada».

[150] | Lo que debiera ser probado está aquí, *igualmente*, presupuesto directamente en la prueba. *En efecto*, se acepta directamente que el delimitado mundo espacial deba encontrarse en un espacio vacío y tener una relación con él, es decir que tendría que salir del mundo e ir más allá de él: de una parte, hacia el vacío, hacia el más allá y el no ser del mundo; pero, de otra parte, se acepta que el mundo está en relación con aquél, que se continúa *pues* en él dentro de él, *y* que hay que representarse al más allá como lleno de existencia mundana. Lo que la antítesis afirma, la infinitud del mundo en el espacio, no es otra cosa que, por una parte, el espacio vacío y, por otra, la relación del mundo con él, es decir su continuidad en él, o sea el llenado del espacio

mismo; *pero* esta contradicción: el espacio como vacío y al mismo tiempo como lleno, es el progreso infinito de la existencia en el espacio. *Pero* esta contradicción *misma, la relación del mundo para con el espacio vacío, es aceptada* directamente en la prueba.

La tesis y la antítesis, y sus pruebas, no exponen por consiguiente nada más que las afirmaciones contrapuestas de que hay un límite y de que precisamente en el mismo sentido es tal límite sólo un límite suprimido; de que, *en efecto*, el límite tiene un más allá con el que está en referencia y hacia el que tiene que pasar, yendo más allá de sí, pero en el que, de nuevo, surge un límite tal que no es límite ninguno.

La solución de estas antinomias es, como la de las anteriores, trascendental, es decir: consiste en la afirmación de la identidad del espacio y del tiempo como formas de la intuición, en el sentido de que, en él mismo, el mundo no está en contradicción consigo ni se suprime a sí mismo, sino que es la conciencia, en su intuir y en la referencia de la intuición al entendimiento y razón, la que es un ser[103] que se contradice a sí mismo.

3. Infinitud del cuanto

1. El cuanto infinito, considerado como infinitamente grande o infinitamente pequeño, es él mismo el progreso infinito; por ser algo grande o pequeño, es cuanto; *y por ser algo infinito*, es no ser del cuanto. Lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño son por consiguiente imágenes de la representación que, consideradas más de cerca, se muestran como niebla y sombra nulas. Pero el progreso infinito *no expresa otra cosa que* la naturaleza del cuanto que, como magnitud intensiva, ha alcanzado su realidad.

El cuanto, *retomado a sí*, es simple, está referido a sí y determinado como *en sí*. *Pero* al estar —por esta simplicidad— asumido en él *mismo* el ser otro y la determinidad, ésta le es *entonces* exterior; él tiene su determinidad *absoluta más bien* fuera de él. Este su ser fuera de sí es, por lo pronto, | el no-ser abs- [151]
tracto del cuanto en general, la mala infinitud. Pero es además, también, algo grande [o sea, algo que tiene magnitud]; el cuanto se continúa, yendo dentro de su no ser, pues tiene justamente su determinidad dentro de su exterioridad: esta su exterioridad es por consiguiente, precisamente en la misma medida, cuanto, *sólo que otro cuanto que, a su vez, se asume igual que el primero.*

103 *Wesen*.

El cuanto está pues en sí determinado; esta su determinidad la tiene empero fuera de sí; él se asume, pues; y a la inversa, al haber retornado a sí dentro de su ser fuera de sí, su ser fuera de sí está precisamente en la misma medida asumido.

Este círculo es lo de verdad puesto en el progreso infinito. Lo que está presente es el cuanto y su más allá. Primero se asume el cuanto; en sí mismo, él es el sobrepasamiento de su límite; el más allá es la infinitud, pero la mala infinitud; luego, en segundo lugar, el cuanto se continúa dentro de ella. Este más allá, el no ser *del cuanto,* la infinitud, viene a ser *ella misma* delimitada *y puesto de nuevo un cuanto,* es decir: este más allá viene a ser *él mismo* asumido. El cuanto es precisamente él mismo por medio de su [carácter de] ser exterior; *esto constituye justamente la determinidad del cuanto, o sea, aquello que el cuanto es.* En el progreso infinito está pues el concepto del cuanto *tal como éste [el concepto] es en sí:* dentro *del progreso* está presente el asumir[se] del cuanto, pero también y en la misma medida el de su más allá; *o sea,* tanto la negación del cuanto como la negación de esta negación.

El sobrepasamiento del cuanto es la negación del mismo, lo infinito; pero viene puesto un nuevo cuanto: esto es la negación del infinito, de este mal infinito, que para la representación tiene valor de absoluto, de algo último que no vuelve a asumirse y que ya no puede ser sobrepasado. La verdad del progreso infinito es, pues, que están puestos el cuanto y su más allá, pero puestos como asumidos. La verdad *del progreso, pues,* consiste en la unidad de éstos, unidad en la que ellos son, pero como momentos.

Ésta es por ende la solución *verdadera* de la contradicción expresada por *el progreso infinito. No consiste en otra cosa que en* el restablecimiento del concepto de magnitud a saber: que ésta es límite indiferente o exterior. En el progreso infinito, en cuanto tal, suele reflexionarse solamente en el hecho de que cada cuanto, por grande o pequeño que sea, tiene que desaparecer, tiene que poder llegar a ser sobrepasado, pero no en el hecho de que este su asumir, el más allá, el infinito-malo mismo desaparece también. *Esto acontece empero en el hecho de que el cuanto se continúa dentro de su negación, adentrándose en ella*[104]*, de que, al ser sobrepasado cada cuanto, al ser asumido, viene puesto un nuevo cuanto. Es verdad que* el primer asumir es en sí el asumir de la negación –*pues* el cuanto es límite asumido–; pero, al mismo tiempo, sólo
[152] en sí es | tal cosa; *este* infinito *está en efecto* fijado como el más allá del cuanto, *que sigue teniendo aún consistencia como* un aquende; *o bien, el cuanto es tomado*

104 *hinein.*

solamente como algo inmediato *y el* infinito solamente como *la* primera negación. *Pero* en el progreso infinito *hay más determinaciones presentes que la del solo acto de asumir el cuanto inmediato o que la del solo hecho de ser un primer asumir en él viene asumido también, por la nueva delimitación,* ese mal *infinito; en él está, pues,* presente la negación de la negación, o sea aquello que el infinito en verdad es.— *Pero* el concepto del cuanto *no* está *solamente* restablecido, *sino que ha* obtenido una determinación suya más precisa; ha surgido el cuanto determinado *por* su concepto, cosa distinta del cuanto inmediato.

2. El más allá del cuanto tiene en efecto una significación positiva más determinada que la de mero no ser del cuanto; e igual le sucede también al acto de asumir ese más allá, y a la unificación de éste con el cuanto mismo.

El cuanto está en sí mismo determinado como límite indiferente; este ser determinado que se refiere a sí es el hecho de haber desaparecido[105] *la exterioridad suya, que él tiene en él mismo; con ello, ésta sale fuera del mismo; el acto de sobrepasarse éste a sí es su momento esencial; por medio de sí mismo, él se refiere a su exterioridad; pero ésta constituye el ser-determinado-en-sí de él, y la naturaleza de su ser-determinado-en-sí consiste en esta exterioridad. El más allá del cuanto no es pues el mero no ser, la negación vacía, indeterminada de aquél. Sino que el cuanto se sobrepasa a sí en la medida en que es límite indiferente, asumiendo esta indiferencia y poniendo el ser-en sí de la misma como un más allá infinito, como aquello en lo que él es negado, aquello en lo que él no es él mismo, sino la exterioridad de sí mismo. Pero esta exterioridad* es *más bien* lo contrario de ella misma; *ella es momento absoluto* de la magnitud misma; *pues* el cuanto *no lo es en su inmediatez, sino que es esencialmente sobrepasamiento de sí; este sobrepasamiento, esta su exterioridad le pertenece pues a él mismo*

Su sobrepasamiento de sí es empero la asunción de su indiferencia a lo exterior, el cual es su determinidad, con lo que pone por ende a ésta como siendo sí mismo. Asume su más allá, su negación, es decir: asume la exterioridad de su ser determinado; lo unifica consigo y se hace, en virtud de ello, determinado en sí.

Cada uno de los momentos del movimiento del progreso infinito es lo contrario de sí mismo; pues el progreso infinito es la contradicción puesta. El cuanto se sobrepasa, primero, a sí; esto quiere decir, pues: 1) que se asume a sí, pone su negación, su más allá, y 2) que con ello pone, más bien, su absoluto ser determinado, aquello que él en sí es. En segundo lugar: este infinito vuelve a ser | determinado, viene [153]
puesto un nuevo límite; esto quiere decir, por tanto: 1) que el ser en sí del cuanto viene

105 *Verschwundenseyn.*

asumido: lo que resurge no es sino, de nuevo, un cuanto indiferente; 2) que la negación del cuanto, el más allá *de éste, viene asumido, de modo que su sobrepasamiento de sí viene a ser recogido dentro de él mismo. Ambos lados expresan el hecho de que el cuanto y la negación del cuanto vienen negados; lo puesto es, por tanto, la infinita referencia de éste a sí mismo, o sea su ser-determinado-en-sí. La infinitud, que era solamente la infinitud mala y un más allá del cuanto, le pertenece a éste: el cuanto es, él mismo, infinito.*

En este restablecimiento del cuanto, él es asumido como límite indiferente, como ese perenne sobrepasamiento de sí. Sólo en la medida en que el más allá del cuanto es asumido desaparece pues la indiferencia y exterioridad del cuanto. La infinitud, el ser-determinado-*en*-sí, no la tiene ya el cuanto fuera de *sí. El límite está pues asumido como indiferente, o como asumido. Con esto, viene a ser de nuevo* cualitativo.

El infinito, *pues*, que en el progreso infinito tiene solamente la vacía significación de un no ser, de un más allá, no es de hecho otra cosa que la cualidad. El cuanto es límite indiferente; se sobrepasa a sí [mismo] al infinito; con ello no busca otra cosa que el ser-determinado-*en*-sí, el momento cualitativo. *Pero este momento cualitativo no es un más allá de sí; se halla dentro de él mismo. Pues es justamente este sobrepasarse mismo o el más allá, la negación de sí*, lo que convierte al cuanto en cuanto; *este sobrepasar es su determinidad en sí; su indiferencia es justamente su misma determinación.*

O bien, el cuanto es la cualidad asumida; pero el cuanto es infinito, se sobrepasa a sí, es la negación de sí. *Él* es pues la negación de la cualidad negada, *o sea* el restablecimiento de la misma.

Pero el cuanto, *asumido* como límite indiferente *y cualitativamente determinado*, es la relación cuantitativa. En la relación, el cuanto se es exterior, diverso de sí mismo; *pero* esta su exterioridad, la referencia *al* otro cuanto, constituye *al mismo tiempo su* determinidad; no tiene allí una determinación indiferente, sino cualitativa; es dentro de su exterioridad como *el cuanto* ha retornado a sí.

Observación
[Título en la Tabla del Contenido: *El* concepto del infinito matemático].

El infinito matemático es de una parte interesante, dada la expansión de la matemática y los grandes resultados producidos en la misma por la introducción de aquél; de otra parte, empero, es digno de nota por el hecho de
[154] que | esta ciencia no haya conseguido justificarse por el concepto respecto al uso que hace de aquél. Las justificaciones se basan en la corrección,

demostrada a partir de fundamentos ajenos, de los resultados obtenidos con *su* ayuda, pero no en la claridad del objeto y de la operación por medio de la cual se extraen los resultados, hasta el punto de que se concede más bien que *esta* operación es incorrecta.

En y para sí se da ya aquí un estado defectuoso, [una anomalía[106].] *pues* tal proceder es acientífico. Pero ello comporta también la desventaja de que la matemática, al no tener noticia de la naturaleza de este su instrumento, por no estar al cabo de la metafísica o crítica del mismo, no es capaz de determinar el ámbito de aplicación de éste ni de asegurarse contra usos defectuosos del mismo.

Pero, en el respecto filosófico, el infinito matemático es importante por tener de hecho como fundamento al concepto del infinito de verdad, y ser mucho más elevado que el infinito habitualmente denominado metafísico, a partir del cual se hacen objeciones contra el primero. Contra estas objeciones, la ciencia de la matemática no sabe *habitualmente* salvarse sino rechazando la competencia de la metafísica, afirmando *que ella* no tiene nada que ver con esa ciencia ni preocuparse de *su* concepto, y que le basta con proceder consecuentemente en su propio terreno. No cree preciso tener ya que considerar qué sea en sí lo verdadero, sino sólo que lo sea en su campo. La metafísica no puede negar ni invalidar los brillantes resultados debidos al uso del infinito matemático, ni la matemática poner en claro la metafísica de su propio concepto ni tampoco, por consiguiente, la deducción de los procedimientos que el uso del infinito hace necesarios.

Si la única dificultad que pesara sobre la matemática fuera la del concepto, en general, ella podría entonces dejar a éste de lado sin más circunstancias, dado que el concepto es en efecto algo más que la sola indicación de la determinidad esencial de una Cosa; pues no es ella una ciencia que tenga que ver con los conceptos de sus objetos y haya de engendrar su contenido por medio del desarrollo del concepto, aunque sea sólo mediante argumentaciones raciocinantes. Sólo que, en el caso del método del infinito que le es propio, encuentra la contradicción capital en el método peculiar *sobre el que* ella descansa en general como ciencia. Pues el cálculo del infinito permite y exige procedimientos que, *por lo demás*, en el caso de operaciones con magnitudes finitas, la matemática tiene que rechazar por entero, mientras que a la vez manipula sus magnitudes infinitas como cuantos finitos, con la pretensión de aplicar a ellas los procedimientos válidos en el caso de éstos.

106 *Mißstand*.

En su uso del infinito y en el de *las* operaciones *que están directamente* en
[155] conflicto *con el procedimiento* matemático, *aunque* | *el uso las haga necesarias*, la matemática muestra que los resultados hallados por este medio concuerdan enteramente con los hallados por el método propiamente matemático, que es el geométrico y analítico. Pero, por una parte, esto no concierne a todos los resultados, a más de que el infinito no ha sido introducido con el fin de acortar el camino habitual, sino con el de llegar a resultados imposibles de obtener por medio de este último. Por otra parte, *empero*, el éxito no justifica, [107]ni de suyo ni de por sí, el estilo[108] de la vía seguida. Este estilo propio del cálculo del infinito *está*, empero, *siempre* agobiado por la apariencia de inexactitud que él se da a sí mismo al aumentar una vez magnitudes finitas en una magnitud infinitamente pequeña para, en la siguiente operación, conservarla en parte, pero dejando también de considerar una parte de ella. La particularidad de este proceder se *muestra* en el hecho de que, dejando a un lado la inexactitud convenida, se obtiene un resultado no sólo bastante próximo, tan próximo como para no prestar atención a la diferencia, sino perfectamente exacto. Pero en la operación misma previa al resultado no es posible prescindir de la representación de que haya alguna cosa no igual a cero, pero que sea de tan poca consideración que no haga falta prestarle atención. *Pero* cuando se trata de lo que haya que entender por determinidad matemática, queda enteramente descartada toda diferencia entre una exactitud mayor o menor, de la misma manera que en la filosofía no cabe hablar de mayor o menor verosimilitud, sino de la sola verdad. Aun cuando el método y el uso del infinito estén justificados por el éxito, *y aun esto sólo en parte*, exigir su justificación no es a pesar de ello tan superfluo como lo parece el preguntarse, en el caso de la nariz, por la conformidad legal a servirse de ella. Pues, al ser un conocimiento científico, de lo que esencialmente se trata en el conocimiento matemático es de proceder mediante pruebas; y ése es también el caso por lo que se refiere a los resultados, a saber, que el método rigurosamente matemático no acredita el éxito en todos ellos y que, en cualquier caso, eso no deja de ser un crédito exterior.

Vale la pena considerar más de cerca el concepto matemático del infinito *y algunos* de los intentos más dignos de nota, enderezados a justificar el uso del mismo y a salvar la dificultad que el método siente pesar sobre él. La consideración de estas justificaciones y determinaciones del infinito matemático, que

107 *an und für sich.*
108 *Manier* (: «manera subjetiva»).

quiero emprender en esta Observación con mayor amplitud, arrojará al mismo tiempo la mejor luz sobre la naturaleza del concepto verdadero mismo y mostrará cómo lo vislumbran aquéllas y de qué modo se ha situado de fundamento suyo.

La determinación habitual del infinito matemático es que éste sería una magnitud más allá de la cual no hay ya ninguna mayor o menor.– *Es verdad que* en esta definición no está *aún inmediatamente* | expresado el concepto verdadero *pero, si se la considera más de cerca*, está contenido en ella. *Pues* una magnitud viene definida en matemáticas así: que ella es algo susceptible de aumento o disminución; así pues, en general, un límite indiferente. Ahora bien, dado que lo infinitamente grande o pequeño es un algo tal que no *es* ya *susceptible* de aumento o disminución, no es ya entonces, de hecho, ningún cuanto como tal. [156]

Esta consecuencia es necesaria e inmediata. Pero la reflexión de que el cuanto –y en esta Observación llamo en general cuanto, *sin más*, al cuanto finito– esté asumido, una reflexión que *habitualmente no se hace, es* lo que le resulta difícil al modo habitual de concebir, dado que el cuanto –al ser finito– requiere ser pensado como algo asumido, como algo tal que, *al mismo tiempo*, no es un cuanto.

Por aducir cómo enjuicia Kant ese *concepto**: él no *lo* encuentra concordante con aquello que se entiende por un todo infinito. «Según el concepto habitual, una magnitud es infinita cuando más allá de ella (esto es, más allá de la multitud, allí contenida, de una unidad dada) no es posible ninguna mayor.– Por medio de un todo infinito, *dice*, no se representa cuán grande sea él, de modo que su concepto no es el concepto de un máximo (o de un mínimo), sino que por su medio viene pensada solamente su relación con una unidad aceptada a placer, *y* con respecto a la cual es aquél mayor que todo número. Según se aceptara a esta unidad como más grande o más pequeña, el infinito se haría más grande o más pequeño; sólo que, como la infinitud consiste meramente dentro de la relación esta unidad dada, seguiría siendo siempre la misma aunque, por ese medio, de ninguna manera llegaría a conocer desde luego la magnitud del todo».

Kant censura *pues el hecho de que* todos infinitos sean vistos como un máximo, como una multitud acabada de una unidad dada. El máximo o mínimo *es en efecto él mismo* un cuanto, una multitud, *no meramente una rela-*

* En la Observación a la tesis de la primera antinomia cosmológica, en la *Crítica de la razón pura*.

ción. La representación *habitual, a la cual se le aparece lo infinitamente grande o pequeño como un algo que sería un cuanto,* no puede rechazar la consecuencia aducida por Kant, que conduce a un infinito más grande o más pequeño *a medida que la unidad situada de fundamento, que es variable, sea aceptada como más grande o más pequeña. O bien,* en general, mientras el infinito venga representado como cuanto, seguirá siendo entonces válida para él la diferencia entre un cuanto más grande o más pequeño. Sólo que *la* crítica no concierne al concepto del infinito matemático de verdad, al concepto de la diferencia infinita, pues ésta no es ya cuanto finito alguno.

Por el contrario, el concepto de Kant, llamado por él el verdadero concepto trascendental, es «que cuando se mide paso a paso un cuanto, la síntesis sucesiva de la unidad
[157] | jamás puede ser acabada». *Es verdad que, de un lado,* se presupone aquí como dado un cuanto, *mientras que* éste debiera *venir primero sintetizado, y que es este* sintetizar, *por cuyo medio* se convertiría aquél en valor numérico y cuanto, el que nunca debería acabarse. Está claro que así no se formula otra cosa que el progreso al infinito, sólo que representado de un modo trascendental o, propiamente, subjetivo y psicológico. Es verdad que, en sí, el cuanto debe estar acabado; pero de manera trascendental o sea, dentro del sujeto, surgiría solamente un cuanto inacabado y afectado sencillamente por un más allá. Aquí se queda uno en general estancado en la contradicción que la magnitud contiene, pero repartida en el objeto y el sujeto, de modo que a aquél convenga el carácter de estar delimitado y a éste el sobrepasamiento de *ese carácter,* o sea el infinito malo.

El cuanto de verdad infinito es él mismo, *empero,* en *sí* infinito; y lo es, *tal* como ha resultado *anteriormente, como aquello dentro de lo cual* el cuanto finito o cuanto en general y su más allá, el infinito malo, son de igual manera asumidos. *Pero* el cuanto asumido ha regresado a la simplicidad y a la referencia a sí mismo: no solamente como el cuanto extensivo al pasar a intensivo, *dado que* sólo en sí tiene éste su determinidad en una multiplicidad externa, que a él sin embargo debe darle igual y de la cual debe ser diverso. *En cambio,* el cuanto infinito contiene la exterioridad y la negación *de sí* en él mismo; no es ya, así, un cierto cuanto finito ni una determinidad de magnitud que un estar tuviera como cuanto, sino que es simplemente como momento; es *solamente el concepto de su ser determinado, o* una determinidad de magnitud en forma cualitativa. Como momento, está en unidad esencial con su otro, sólo que lo está como determinado por este su otro. *O bien,* tiene significación solamente en referencia a algo que está en relación con él. Fuera de esta relación, él es cero, ya que justamente el cuanto como tal debe ser indiferente a la relación *y no estar necesitado de ningún otro para su* determinación.

Pero que d e n t r o d e l a r e l a c i ó n *no haya justamente* n *i n g ú n* c u a n t o *se debe a que éste es* solamente momento, *solamente algo que está en relación*, no algo indiferente de por si.

Así pues, dado que el cuanto, según su verdad, es sólo como d e t e r m i n a c i ó n d e m a g n i t u d , tiene naturaleza cualitativa y es infinito, en primer lugar, por contener la negación de sí: ha cesado en efecto de ser lo que según su determinación debiera ser, un algo indiferente. En segundo lugar, tiene en él al s e r - d e t e r m i n a d o - e n - s í , pues ya no tiene a aquélla como un más allá fuera de él.

Este concepto se mostrará como base del infinito matemático, y se hará más claro si consideramos los diversos niveles | de expresión del cuanto c o m o [158] u n m o m e n t o r e l a c i o n a l : desde el más bajo, donde es al mismo tiempo cuanto como tal, hasta el más alto, donde *tiene* el significado y la expresión de magnitud propiamente infinita.

Tomemos por de pronto al cuanto dentro de la relación en que él es un n ú m e r o q u e b r a d o . *El* quebrado $\frac{2}{7}$ p.e. no es un cuanto como 1, 2, 3, etc.; es verdad que *él* es un número ordinario finito mas, con todo, no es un número inmediato, como los enteros, sino que, en cuanto quebrado, *está* determinado mediatamente por dos números que son valor numérico y unidad, enfrentados entre si *de suerte que* la unidad *misma* es un determinado valor numérico. Pero abstraídos de esa más próxima determinación *cualitativa* suya de estar enfrentados entre sí, y considerados meramente según lo que a ellos les ocurre aquí como cuantos, 2 y 7 son entonces, por lo demás, cuantos indiferentes que salen aquí a escena sólo como momentos de otro. *Ahora bien 2 y 7 deben, por esta razón*, dejar enseguida de valer como 2 y 7 para hacerlo *en cambio como mutua determinación de uno y otro. Por consiguiente*, en su lugar pueden ponerse igual de bien 4 y 14, ó 6 y 21, etc. *Así* es como comienzan a tener un carácter cualitativo. Si tuvieran valor de meros cuantos, entonces 2 y 7 serían sola y sencillamente 2 *y* 7; 4 *y* 14, 6 *y* 21, etc. son sencillamente algo otro, y no pueden ser puestos en el lugar de *esos números*. En la medida en que 2 y 7 no tienen valor según *esa* determinidad [de ser simples cuantos], su límite indiferente es entonces asumido, con lo que tienen entonces en ellos, *bien que de manera imperfecta*, el momento de la infinitud, en cuanto que, *al mismo tiempo*, no sólo no es el caso de que meramente no sean, sino que su determinidad como determinidad cualitativa que es en sí permanece *también*, de acuerdo al valor que tienen en la relación. En su lugar pueden venir a ponerse *otros muchos en número infinito*, siempre que *al mismo tiempo* no se altere el valor del quebrado, la determinidad que tienen *los extremos* de la relación.

La exposición de la infinitud en un quebrado numérico es, empero, todavía imperfecta: y ello se debe a que los dos lados del quebrado: 2 y 7, tomados

fuera de la relación, son cuantos indiferentes ordinarios; la respectividad de ambos: estar en relación y ser momentos, es para ellos algo exterior e indiferente.

Las letras con las que se opera en la aritmética general[109] no tienen la propiedad de poseer un valor numérico determinado, *sino que* son símbolos generales y posibilidades indeterminadas de cada valor determinado. El quebrado $\frac{a}{b}$ parece ser por consiguiente, *en virtud de sus elementos*, una expresión más adecuada del infinito, porque **a** y **b**, fuera de su referencia mutua, quedan indeterminadas, y también porque, separadas, no tienen ningún valor particular peculiar.– Sólo que, aunque estas letras sean magnitudes indeterminadas, su sentido es que ellas son un cierto cuanto finito. Es verdad que ellas son *sola-*
[159] *mente* la representación general, | pero como lo son del número determinado, les es entonces igualmente indiferente el estar en relación, y fuera de ésta conservan ese valor.

Los dos aspectos que las magnitudes tienen dentro del quebrado consistían en que éstas eran magnitudes finitas, cuantos, y al mismo tiempo infinitas, no cuantos. La relación *misma como tal es*, en primer lugar, un cuanto; pero, en segundo lugar, no un cuanto inmediato, sino tal que tiene *en* él la oposición cualitativa; *un cuanto que no es indiferente al otro, sino que por ello [, por estar así enfrentado,] está determinado a ser [cuanto] retornado a sí en su ser otro y, por ende, infinito. Estos aspectos se exponen ahora de la manera siguiente.*

El quebrado $\frac{2}{7}$ puede ser expresado como 0,285714..., *igual que* $\frac{1}{1-a}$ como $1+a+a^2+a^3$ etc. Está *expuesto* así como una serie infinita, *y* el quebrado mismo es denominado suma o expresión finita de la misma. Si comparamos *estas* dos expresiones, vemos entonces que la serie infinita no expone ya *al quebrado* como relación, sino *sólo* bajo el aspecto de cuanto, como una multitud de términos tales que se suman unos a otros, o sea como un valor numérico; *o, por lo menos esta serie tiene la determinación de exponerlo así.*– Lo que cuenta aquí no es el hecho de que las magnitudes que deben constituir al quebrado como valor numérico consten a su vez de fracciones decimales, o sea que consten ellas mismas de relaciones; pues esa circunstancia concierne *a su* unidad, no a ellas en su constitución del valor numérico, de igual manera que un número entero del sistema decimal que conste de más[110] cifras vale esencialmente como valor numérico, sin atender al hecho de que conste de productos de un número y del número diez y sus potencias. Así

109 A lo largo de esta Observación, «general» vierte *allgemein* (y sus derivaciones).
110 *Mehrern.*

también, lo que cuenta aquí no es el hecho de que haya otros quebrados distintos del tomado como ejemplo y que, convertidos en quebrados decimales, no dan una serie infinita; *aquí se trata exclusivamente* del hecho de que cada uno pueda venir expresado como una serie tal.

En la serie infinita, que debe exponer al quebrado *esencialmente* como valor numérico, desaparece *pues* el aspecto *bajo* el cual es él relación; e *incluso cuando viene expresado también como suma de relaciones, al ser tomadas éstas como miembros de una suma, se hace abstracción de que ellas sean relaciones. Con la relación se desvanece pues* también el aspecto según el cual tenía *el quebrado* la infinitud en él. Pero ésta es reintroducida de otra manera; en efecto, es la serie misma la que es infinita.

De qué especie sea *empero* la infinitud de la serie es algo patente *por sí mismo*: es la mala infinitud del progreso. *Pues* la serie contiene la contradicción de exponer algo que es relación y tiene naturaleza cualitativa, como un algo carente de relación, como un mero cuanto, como valor numérico. Al valor numérico expresado en la serie le falta siempre algo, de suerte que, para alcanzar | la determinidad exigida, es necesario sobrepasar en todo momento [160]
lo puesto. La ley del progreso de la serie es cosa notoria; se halla en la determinación del cuanto, contenida en el quebrado, y en la naturaleza de la forma en que ella debe venir expresada. Prolongando la serie, al valor numérico se le puede hacer tan exacto como sea menester; pero la exposición efectuada por su medio sigue siendo siempre un deber ser; el valor numérico está afectado por un más allá que no puede llegar a ser asumido, porque expresar una cosa cualitativa como valor numérico es la contradicción permanente.

Dentro de esta serie infinita está presente de modo realmente efectivo esa inexactitud, de la cual sólo la apariencia viene a darse en el infinito matemático de verdad. En tan escasa medida hay que confundir estas dos especies del infinito matemático como las dos especies del infinito filosófico. En el caso de la exposición del infinito matemático de verdad, lo utilizado inicialmente ha sido la forma serial, e incluso modernamente se ha vuelto a apelar a ella. Pero esta forma no es *esencial* para el mismo; por el contrario, el infinito de la serie infinita difiere esencialmente de *aquél*, como se mostrará en lo que sigue; es más, *ese* infinito le va a la zaga al expuesto mediante la expresión del quebrado.

La serie infinita contiene en efecto la infinitud mala, *en razón de que lo* que ella debe expresar sigue siendo un deber ser; y lo que ella expresa está afectado por un más allá que no desaparece y que diverge de aquello que debe ser expresado. No es ella infinita en virtud de los miembros mismos, sino que ello se debe a que éstos no están completos, a que lo otro, que les pertenece

esencialmente, está más allá de ellos; lo que hay dentro de ella es solamente, por muchos miembros que se quieran poner, un algo finito puesto *además* como finito, como algo tal que no es lo que debe ser. Por el contrario, a lo que viene denominado expresión finita o suma *de una* tal serie no le falta nada; ella contiene *más bien* de forma completa *aquello que* la serie no hace sino buscar; el más allá es exhortado a volver de *su* huida: lo que la expresión es y lo que ella debe ser no está separado, sino que es lo mismo. *No contiene pues ninguna finitud, ninguna cosa tal que tenga que ser sobrepasada.*

Esto puede ser considerado también así: que, en la serie infinita, lo negativo está fuera de sus miembros, los cuales no tienen presencia sino en cuanto que valen como partes del valor numérico. Por el contrario, en la expresión finita, que es una relación, lo negativo es inmanente, al ser el ser determinado, el uno por el otro, de los lados de la relación.

De hecho, la habitualmente llamada suma, el $\frac{2}{7}$ ó $\frac{1}{1-a}$ es pues una relación; y *la* llamada expresión finita es la expresión infinita de verdad. *Pero* la serie infinita es en verdad *la* suma; su fin es exponer en forma de suma lo que en sí es relación; y los miembros presentes de la serie no
[161] están como miembros de una | relación, sino de un agregado. Además, ella es más bien la expresión finita, dado que es agregado imperfecto y continúa siendo esencialmente algo defectuoso.– *Si, en la medida en que es un cuanto determinado, el quebrado es llamado expresión finita, entonces la serie infinita es en primer lugar*, según lo que hay dentro de ella, *igualmente* un cuanto determinado; mas, a la vez, es de menor monta de lo que ella debe ser; además, lo que le falta es también un cuanto determinado; *y* lo que está dentro de ella, junto con lo que le falta, es *justamente un cuanto tal: lo mismo que* lo que el quebrado es. *En la medida pues en que* el quebrado sea un cuanto *finito, e.d.* determinado, ella lo será también, *y aún más que él. Pero en la medida en que el quebrado es infinito, y además de verdad infinito en él mismo, por tener en él mismo el más allá negativo, ella es defectuosa y tiene al infinito sólo como un más allá, fuera de ella.*

Pero con series infinitas no susceptibles de suma *ya es otra cuestión; sin embargo, la matemática se detiene en esta distinción –el que ellas puedan ser o no sumadas– como si se tratara de* una circunstancia exterior y contingente. Ellas contienen *en efecto* una especie más alta de infinitud que las series susceptibles de suma: una inconmensurabilidad, o sea la imposibilidad de exponer como cuanto la relación cuantitativa allí contenida –siquiera sea como fracción–; *con todo*, la forma serial que ella tienen *es* la misma infinitud mala que la que hay dentro de la serie susceptible de suma.

La misma inversión que la *aquí* observada en el quebrado y en su serie tiene lugar en el infinito matemático, en la medida en que éste, o sea el

infinito de verdad, ha sido llamado infinito relativo, mientras que el habitual infinito metafísico ha sido llamado en cambio infinito absoluto. De hecho, es más bien el infinito metafísico el que no es sino relativo, porque la negación que él expresa no es tal sino en oposición a un límite, no asumido por él; por el contrario, el infinito matemático ha asumido de verdad dentro de sí al límite finito, porque el más allá de éste está unificado con él.

Especialmente en el sentido, puesto *por mí* de manifiesto, en que hay que mirar la llamada suma –o sea, la expresión finita de una serie infinita– más bien como la expresión infinita, establece Spinoza el concepto de la verdadera infinitud frente al de la mala infinitud, ilustrándolo mediante ejemplos. Su concepto ganará claridad en grado sumo si incorporo a este desarrollo lo dicho por él al respecto.

Por lo pronto, él define el infinito como la afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza; lo finito, por el contrario, como determinidad, como negación. Hay que tomar en efecto la afirmación absoluta de una existencia como referencia a sí misma, como ser, sin que ello se deba a que otro sea [o exista]; por el contrario, lo finito es la negación, un cesar *en la medida en que* otro, fuera de él, comience. Ahora bien, la afirmación absoluta de una existencia no agota ciertamente | el concepto de infinitud: éste [162]
contiene el hecho de que la infinitud es afirmación, mas no como *afirmación* inmediata, sino sólo como afirmación restablecida por medio de la reflexión del otro dentro de sí mismo, o sea como negación de lo negativo. Pero en Spinoza tiene la sustancia y la unidad absoluta de ésta la forma de unidad inmota, la forma de una rigidez en la que no se encuentra aún el concepto de la unidad negativa del sí mismo, la subjetividad.

Su ejemplo matemático *del* infinito verdadero es, *como es notorio*, un espacio comprendido entre dos círculos desiguales, uno de los cuales cae dentro del otro, sin tocarlo, y no concéntricos. A lo que parece, él tenía en mucho esta figura y el concepto [por ella ilustrado]: un ejemplo del modo en que la utilizó está en que hiciera de ella el lema de su Ética: «Los matemáticos, dice, sacan la conclusión de que las desigualdades posibles en un espacio tal son infinitas, no porque partan de la multitud infinita de las partes, pues la magnitud de aquél está determinada y delimitada, y yo puedo poner espacios tales más grandes y más pequeños, sino porque la naturaleza de la Cosa excede a toda determinidad».– Se ve que Spinoza rechaza la representación del infinito que ve a éste como multitud o serie no acabada, al recordar aquí que, en el espacio del ejemplo, el infinito no está más allá, sino presente y completo; que este espacio sea un espacio infinito se debe «a que la naturaleza de la Cosa trasciende toda determinidad», a que la determinación de magnitud allá

contenida no es a su vez un cuanto. A aquel infinito de una serie lo denomina Spinoza infinito de la imaginación; en cambio, al infinito como referencia a sí mismo, infinito del pensar o **infinitum actu**. En efecto, él es, **actu**, real y efectivamente infinito por estar dentro de sí acabado y actualmente presente. Así, la serie 0,285714... o: $1+a+a^2+a^3$... es el mero infinito de la imaginación o de la opinión, pues no tiene ninguna realidad efectiva, le falta sencillamente algo; por el contrario, $\frac{2}{7}$ ó $\frac{1}{1-a}$ es lo realmente efectivo: no sólo lo que la serie es en sus miembros presentes, sino además lo que a ella le falta, lo que ella solamente debe ser. El $\frac{2}{7}$ ó $\frac{1}{1-a}$ es igualmente una magnitud *determinada*, así como el espacio de Spinoza comprendido entre los dos círculos, y las desigualdades del mismo; y, al igual que este espacio, puede hacerse al quebrado más grande o más pequeño. De ahí no resulta empero el absurdo de un infinito más grande o más pequeño, pues este cuanto que es expresión del conjunto no importa nada para la relación de sus momentos, para la naturaleza de la Cosa, e.d. la determinación de la magnitud cualitativa. Por el contrario, la imaginación se queda estancada cabe el cuanto como tal, sin reflexionar en la referencia cualitativa, que constituye el fundamento de la inconmensurabilidad presente.

[163] | *Esta inconmensurabilidad, en el sentido más general, está ya igualmente presente en el* $\frac{2}{7}$, *en la medida en que 2 y 7 son, el uno con respecto al otro, números primos, con lo que el cuanto* $\frac{2}{7}$ *no es susceptible de ser expresado como número entero, o sea como un cuanto inmediato, carente de relación.* La inconmensurabilidad *más alta, o sea la inconmensurabilidad propiamente dicha,* incluye *empero* dentro de sí el ejemplo de Spinoza y, en general, las funciones de líneas curvas. *Es ella la que nos* lleva más cerca del infinito *utilizado* por la matemática en tales funciones, y en general en el caso de funciones de magnitudes variables, que es el infinito matemático de verdad, y *en general* el infinito *absoluto* cuantitativo en que pensaba también Spinoza.

El concepto de las magnitudes *cuya referencia expresan estas funciones, a saber el concepto de* magnitudes *variables*, *tiene que ser empero captado de manera más exacta de lo que habitualmente acontece. Ellas son, en efecto*, variables, pero no en el sentido de que, en el quebrado $\frac{2}{7}$, los dos números 2 y 7 *sean variables*, dado que precisamente en la misma medida 4 y 14, 6 y 21, y así otros números, hasta el infinito, pueden ser puestos en lugar de aquéllos, sin alterar *la determinación de magnitud* puesta en el quebrado. Así *también* en $\frac{a}{b}$ puede ser puesto en lugar de a y b cualquier número, a placer, sin alterar lo que $\frac{a}{b}$ debe expresar. Habida cuenta de que en lugar del **x** e **y** de una función puede ser puesto *cualquier número, a placer,* en esa medida son entonces a y b magnitudes igual de variables, *o lo son más aún, dado que la función encierra a x e y en un*

límite en general o, al menos, en la referencia del uno al otro. La expresión: magnitudes variables, es *por consiguiente superficial y desatinada para determinar lo característico de las magnitudes de una función.*

El concepto conforme a verdad de éstas se halla en lo siguiente. En $\frac{2}{7}$ ó $\frac{a}{b}$ son 2 y 7, cada uno de por sí, cuantos determinados, y la referencia no les es esencial; igualmente, **a** y **b** deben representar cuantos tales que sigan siendo lo que son, también fuera de la relación. Además, $\frac{2}{7}$ y $\frac{a}{b}$ es un cuanto fijo, un cociente; la relación *es* un valor numérico cuyo denominador expresa la unidad de ellas, y el numerador el valor numérico de estas unidades, o a la inversa; aun cuando 4 y 14, etc., tomen el puesto de 2 y 7, la relación sigue siendo igualmente, como cuanto, lo mismo. *En cambio*, en la función $\frac{y^2}{x}$ = p, por ejemplo, es verdad que x e y tienen el sentido de poder ser cuantos determinados, pero no son **x** e **y**, sino solamente x e y^2 los que tienen un cociente determinado. En virtud de ello, estos extremos de la relación, en primer lugar, no sólo no son cuantos determinados sino que, en segundo lugar, su relación no es un cuanto fijo, *sino un* cuanto *variable. Tampoco son meramente cuantos generales, a propósito de los cuales, igual que de su relación, debiera ser mentado un cuanto determinado. Sino que su relación misma* es, como cuanto, *en y para sí* variable. Esto se halla empero contenido en el hecho de que x no tiene una relación a y, sino al cuadrado de y, *porque* la relación de una magnitud a la potencia no es un cuanto, sino *una* relación *conceptual*. La relación de potencias *no* es | *una delimitación exterior, sino una delimitación determinada por* [164] *sí misma, o sea una relación esencialmente cualitativa, cosa de la que se hablará con mayor amplitud posteriormente. Cuando a x se le da un valor determinado, entonces y recibe también, por medio de la función, un valor determinado; pero si x recibe otro valor, la relación anterior no permanece como cuanto, sino que se cambia.* En la función de la línea recta: **y = ax**, $\frac{y}{x}$ = **a** es un quebrado y cociente ordinario; sólo formalmente es esta función, por consiguiente, una función de magnitudes variables; o sea, **x** e **y** son aquí lo que **a** y **b** en $\frac{a}{b}$; *no son de verdad lo que, en las funciones propiamente dichas, son las magnitudes variables.–A causa* de la naturaleza particular de las magnitudes variables en *las funciones propiamente dichas*, habría sido *bien* conforme a fin el introducir para ellas designaciones distintas a las habituales de magnitudes incógnitas en cada ecuación finita, determinada o indeterminada, *dado que ellas son también esencialmente diversas* de tales magnitudes meramente incógnitas que, en sí, son cuantos perfectamente determinados, o un determinado conjunto de cuantos determinados.

En las funciones de magnitudes variables de verdad, pues, la relación, como cuanto, es variable. Lo constante dentro de la relación de estas magnitudes –pues el parámetro o la constante no expresa una relación inmediata de las mismas, sino que

lo hace en la medida en que, como se ha dicho, están aún determinadas una frente a otra por una relación de potencias– no ha de ser expresado por un número o fracción numérica ni retrotraído a la función de una línea recta, sino que ello es relación de cantidad, relación que es solamente de naturaleza cualitativa.

Pero los lados x e y de una tal función pueden tener aún el significado de cuantos, sólo que su determinación de uno para con otro es de naturaleza cualitativa, y su ser-determinado por la relación constituye su magnitud esencial. Ellos no deben tener ya inmediatamente de por sí, fuera de la relación, la determinidad cuantitativa que les conviene, ni su referencia debe ser solamente exterior como les pasaba a 2 y 7 en $\frac{2}{7}$. Por el hecho de aceptar 2 como numerador de un quebrado no está determinado aún el denominador. Pero, cuando están enlazados en una función, si una de las magnitudes viene determinada la otra viene, por ello, igualmente determinada; y además, no según un cociente constante. La determinidad cuantitativa, el exponente [o cociente constante] de la relación de las magnitudes variables, es por tanto de naturaleza cualitativa. Sin embargo, las magnitudes variables, en cuanto extremos de la relación, siguen teniendo en este caso, con todo, la significación de cuantos, aunque el exponente no la tenga ya.

Esta significación se pierde *empero* entera y completamente en las Diferencias infinitamente pequeñas: **dx**, **dy** no son ya cuanto alguno, ni deben significar cosa tal, sino que únicamente dentro de su referencia tienen
[165] un significado, un sentido | meramente como momentos. Ya no son algo, tomando el algo como cuanto, no son Diferencias finitas; pero tampoco son nada, el cero carente de determinación. Fuera de su relación son puros ceros, y es que no deben ser tomados sino como momentos de la relación, como determinaciones del coeficiente-diferencial $\frac{dx}{dy}$.

Dentro de este concepto del infinito, el cuanto ha acabado por convertirse de verdad en algo cualitativo; *se ha hecho* efectivamente infinito; no está solamente asumido como tal o cual cuanto, sino como cuanto en general. Sigue siendo empero determinidad cuantitativa, elemento de cuantos, principio, o sea, determinidad dentro de su concepto primero.

Contra este concepto *de infinito* se han dirigido todos los ataques hechos contra la matemática *del* infinito *de verdad*, o sea contra *el* cálculo diferencial e integral. La culpa de que el concepto no fuera reconocido la han tenido *a veces* las representaciones incorrectas de los matemáticos mismos; pero sobre todo hay que achacar esas impugnaciones a la incapacidad de *exponer* el objeto como concepto. Pero, como *ya* se ha recordado anteriormente, la matemática no puede esquivar aquí al concepto; pues, como matemática del infinito, ella no se restringe a la determinidad finita de sus objetos –cosa que sucede en la matemática pura, en la que el espacio y el tiempo no son considerados sino según su

finitud y referidos el uno al otro—; sino que *pone una* determinación en identidad con su contrapuesta. Las operaciones que ella se permite como cálculo diferencial e integral están en entera contradicción con la naturaleza de las determinaciones meramente finitas y de sus referencias, y *tiene* por esto su justificación únicamente en el concepto.

Cuando la matemática del infinito se aferraba a que esas determinaciones cuantitativas eran magnitudes evanescentes, e.d. tales que no eran ya un cierto cuanto pero tampoco nada, sino que seguían teniendo una determinidad frente a otra cosa, nada parecía más claro que [impugnar esa idea, alegando] que no había tal estado intermedio, como se le llamaba, entre ser y nada.– Qué sentido tenga esta objeción y ese estado denominado intermedio es algo que ya se ha mostrado anteriormente. De todas maneras, la unidad de ser y nada no es estado alguno; un estado sería una determinación de ser y nada *dentro del cual* deberían caer estos momentos sólo de manera en cierto modo contingente, como en una enfermedad o afección exterior; pero este término medio y esta unidad, el desaparecer o, justamente, el devenir, es más bien únicamente la verdad de aquéllos.

Ya se ha dicho, además, que lo infinito no es comparable, como si fuera una cosa más grande o más pequeña; por consiguiente, no puede haber relación de infinitos | a infinitos, ni órdenes o jerarquías de lo infinito, entendidas [166]
como diferencias entre Diferencias[111] infinitas, que vengan a darse en la ciencia de éstas.– Fundamento de estas objeciones es siempre la representación de que aquí se trate de cuantos, comparables como cuantos, y de que determinaciones que no sean ya cuantos no tengan ya relación alguna entre sí. Pero, más bien, lo que está sólo en relación no es cuanto alguno; pues el cuanto es una determinación tal que fuera de su relación debe tener un estar perfectamente indiferente, una determinación cuya diferencia debe dar igual con respecto a otro cuanto, mientras que, al contrario, lo cualitativo es solamente aquello que está en su diferencia con respecto a otra cosa. Por consiguiente, esas magnitudes infinitas son, no solamente comparables, sino que son solamente momentos de la comparación o de la relación.

Aduzco *aquí* las más importantes determinaciones dadas *por matemáticos* a propósito de este infinito. De ello resultará de manera clara que a la base de *estas sus determinaciones* se halla el pensamiento de la Cosa, concordante con el

111 Se vierte *Differenz* (distinción cuantitativa) por «Diferencia», con mayúscula, para diferenciar el término de *Unterschied* (cualitativa): «diferencia», con minúscula.

concepto desarrollado aquí, pero no profundizado por ellos como concepto, por lo que al aplicarlo han tenido que volver a echar mano de expedientes que están en contradicción con lo mejor de su causa[112].

La noción no puede estar determinada de manera más correcta que como Newton lo ha hecho. Dejo al respecto a un lado las determinaciones pertenecientes a la representación del movimiento y de la velocidad (responsable en buena medida de que él adoptara el nombre de fluxiones), porque la noción del infinito no aparece aquí con la pertinente abstracción sino de manera concreta, mezclada con *conceptos* extraesenciales. - Newton explica estas fluxiones *con mayor precisión* (**Princip. mathem. phil. nat. L. 1. Lemma XI. Schol.**), en el sentido de que él no entiende por ellas indivisibles –una forma de la que se sirvieron anteriores matemáticos, como Cavalleri y otros, y que contiene el concepto de un cuanto en sí determinado–, sino divisibles evanescentes. Tampoco entiende por ellas sumas y relaciones de partes determinadas, sino los límites (**limites**) de sumas y relaciones. Cabe hacer la objeción de que las magnitudes evanescentes no tienen ninguna relación última, porque antes de desaparecer esa relación no es la última, y una vez desaparecida ya no es relación alguna. Pero bajo relación de magnitudes evanescentes –dice– no hay que entender la relación antes de que ellas desaparezcan ni después de hacerlo, sino la relación con la que ellas desaparecen (**quacum evanescunt**). De la misma manera, la primera relación de magnitudes en devenir es la relación con la que ellas devienen.

De acuerdo con la situación del método científico en esa época, la definición se limitó a lo que había que entender por una expresión; *ahora bien*, que
[167] por ella | haya que entender esto o lo otro será propiamente una presunción subjetiva o bien una exigencia de tipo histórico[113], mientras no se muestre que un tal concepto es necesario en y para sí y tiene verdad interna. *Pero* lo ya aducido muestra que el concepto establecido por Newton corresponde a la manera en que, en la exposición antes efectuada, resultó la magnitud, a partir de la reflexión del cuanto en sí. Las magnitudes aquí entendidas son magnitudes que son en su desaparecer, e.d. que no son ya cuantos; además, no son relaciones de partes determinadas, sino los límites de la relación. *Pues también la relación inmediata, en la medida en que tiene un exponente* [o cociente

112 *Sache*.

113 *historische* (en la época, *historisch* no calificaba sólo lo históricamente narrado, sino lo conocido a través de la lectura de libros antiguos o narraciones, o bien encontrado empíricamente: «ahí fuera», por caso, sin hacerse mayor cuestión de su razón o sentido).

constante], *es un cuanto*; así pues, deben desaparecer tanto los cuantos de por sí, los lados de la relación, como también, por ende, la relación, en la medida en que ésta sea un cuanto; el límite de la relación-de-magnitudes es aquello en lo que el cuanto es y no es, cosa que con más exactitud quiere decir: aquello en lo que el cuanto ha desaparecido, manteniéndose con ello la relación como sola relación-de-cantidad cualitativa.– Newton añade que del hecho de que haya relaciones últimas de las magnitudes evanescentes no hay que concluir que haya magnitudes últimas, indivisibles. Ello sería saltarse de nuevo la relación *como tal* en beneficio de sus lados que, como indivisibles, *como algo no relativo*, deberían tener un valor de por sí, fuera de su referencia. *Con el fin de seguir manteniendo lo cuantitativo, Newton se atiene firmemente a la divisibilidad, porque lo indivisible o átomo, el* uno, sería algo carente de relación.

Contra ese malentendido, recuerda él además que las relaciones últimas no son relaciones de magnitudes últimas, sino límites cuyas relaciones entre magnitudes que decrecen sin límite están más próximas que toda diferencia dada, e.d. finita, sin que sin embargo vayan más allá del límite, pues entonces se convertirían en nada.– Por magnitudes últimas se habría podido entender en efecto, como se ha dicho, indivisibles o uno[s]. Pero en la determinación de la relación última está descartada tanto la representación del uno indiferente, del cuanto carente de relación, como también del cuanto finito. Sin embargo, no se habría tenido necesidad ni del decrecimiento sin límite al que traspone Newton el cuanto, y que no expresa más que el progreso al infinito, ni de la determinación de divisibilidad, que aquí no tiene ya ningún significado inmediato, si *el concepto* requerido en este caso se hubiera perfeccionado hasta llegar al concepto de una determinación de cantidad que fuera pura y solamente momento de relación.

[114]Igualmente interesante es la otra forma de exposición newtoniana de *estas* magnitudes, a saber como magnitudes generadas. Una magnitud generada (**genita**) es un producto o cociente, una raíz, rectángulos, cuadrados, así como lados de rectángulos o cuadrados; en general, una magnitud finita. «Si ella es considerada variable, como cuando crece o decrece en movimiento y flujo incesantes, entonces él, Newton, comprende sus incrementos o decrementos momentáneos bajo | el nombre de [168]
momentos. Pero éstos no deben ser tomados por partículas de magnitud determinada (**particulae finitae**). Las tales no *son* ellas mismas momentos,

114 Cf. 21: 255_{8}.

sino magnitudes generadas por momentos: por ellas hay que entender más bien los devinientes principios o inicios de magnitudes finitas». El cuanto viene a estar diferenciado aquí de sí mismo, en el sentido de que es un producto, o sea algo que está ahí, y en el sentido de que es [, de que se da] en su devenir, en su inicio y principio, e.d. de que está dentro de su concepto o, lo que es lo mismo aquí, en su determinación cualitativa; en esta última, las diferencias cuantitativas, los incrementos o decrementos infinitos, no son más que momentos; sólo el cuanto devenido *ha* pasado a la indiferencia del estar y a la exterioridad, *en la cual es él* cuanto.– *Es verdad que* incrementos *y* decrementos *caen dentro de la representación sensible del cuanto: pero las otras determinaciones aducidas han de ser reconocidas por la filosofía del concepto del infinito matemático de verdad.*

La representación *habitual* de magnitudes infinitamente-pequeñas va muy a la zaga de las determinaciones *consideradas*. Según ella, estas magnitudes deben tener tal disposición que no sólo hay que despreciarlas frente a las finitas, sino despreciar también sus órdenes superiores en favor de los inferiores, o también los productos obtenidos a partir de muchas a favor de una magnitud singular.– Leibniz, *al igual que* los precedentes inventores de métodos referidos a esta magnitud, *se quedó en esta representación, que* es responsable en buena medida de la apariencia de inexactitud en la vía de las operaciones de este cálculo, a pesar de haberlo hecho ganar en comodidad.– Wolf, con su manera de hacer populares las cosas, e.d. de hacer impuro al concepto y de poner en lugar suyo representaciones sensibles incorrectas, ha intentado hacer aquella representación apta para el entendimiento. Compara en efecto la acción de despreciar Diferencias infinitas de órdenes superiores respecto a inferiores con el proceder de un geómetra que, al medir la altura de una montaña, no hubiera sido menos exacto aunque, mientras tanto, se hubiera llevado el viento un granito de arena de la cumbre.

Si la sanción del común entendimiento humano da por buena inexactitud semejante, todos los geómetras han rechazado en cambio esta representación.– Que la ciencia de la matemática no trate en absoluto de semejante inexactitud empírica, que la medición matemática mediante operaciones de cálculo o mediante construcciones y pruebas geométricas sea diferente de la agrimensura, de la medición de líneas, figuras y demás cosas empíricas, es algo que se impone de suyo. A lo más, como se ha aducido anteriormente, los analistas muestran, por medio de la comparación del resultado obtenido por vía estrictamente geométrica, así como siguiendo el método de Diferencias infinitas, que el uno es lo mismo que el otro, y que no se da en absoluto ningún más o
[169] menos en lo tocante a exactitud. | Y se entiende de suyo que un resultado abso-

lutamente exacto no pueda provenir de un procedimiento que sea inexacto. Sin embargo, volviendo al otro punto, es el procedimiento mismo el que es incapaz de prescindir de aquella depreciación, partiendo de la base de su insignificancia. Y ésta es la dificultad en torno a la cual se afanan los analíticos: hacer *de suyo* concebible el contrasentido que yace aquí.

Euler, al situar como fundamento la definición general newtoniana, insiste *sobre todo* en el hecho de que el cálculo diferencial considera relaciones de incrementos de una magnitud, pero que a la Diferencia infinita, como tal, hay que considerarla enteramente como cero. – *Harto se ha explicitado ya cómo* haya que entender esto; la Diferencia infinita es cero solamente del cuanto; no un cero cualitativo sino, como cero del cuanto, más bien momento puro solamente de la relación. No es una diferencia tocante a una magnitud, *como cuando se sustrae un cuanto de otro, en cuyo caso también su diferencia misma es un cuanto al que le da igual ser visto como Diferencia o como suma, producto, etc., y que no tiene por tanto solamente sentido de Diferencia. En cuanto que las relaciones entre Diferencias infinitas vienen derivadas de relaciones de magnitudes variables pero consideradas como finitas, entonces aquellas relaciones, en cuanto resultados, contienen dentro de sí como momento lo que éstas*[115] *expresan como existentes*[116], *o sea dentro de la determinación finita o, más bien, solamente dentro de la determinabilidad finita, pues las magnitudes finitas que tienen incrementos tales como los aquí considerados son variables que no tienen ellas mismas un cuanto determinado, pero que pueden tener uno*. De una parte, *como se ha recordado*, es en general fallido, *y perteneciente a la representación sensible*, formular las magnitudes infinitamente-pequeñas como incrementos o decrementos, y como Diferencias. *Pues a* la base de esta *manera de exponer* está la representación de que a la magnitud finita, que es lo primero que está presente, se le añade o sustrae algo, [e.d.] que lo que sucede aquí es una sustracción o adición, una operación aritmética, exterior; pero la transición de la magnitud variable *a su Diferencia infinita*, o sea de la función a su diferencial, *es más bien de* naturaleza enteramente distinta; hay que considerarla como la retroducción de la *misma* a la relación cualitativa de sus determinaciones de cantidad.– De otra parte, *la razón de que*, cuando se dice que los incrementos son de por sí ceros, tenga ello un respecto fallido, está en que no

115 Como ya advirtió la vers. fr. [I, 261, n.331], parece claro que se trata de una errata (la segunda ed. no recoge el texto bajo esta forma, por lo que es imposible la comparación) y que, en lugar del orig. *jene* («aquéllas») hay que leer *diese* («éstas»; e.d. las relaciones de magnitudes variables consideradas como finitas).

116 *daseyend*.

se consideran más que sus relaciones. Pues un cero no tiene ya en general ninguna determinidad. Es verdad que esta representación llega pues hasta lo negativo del cuanto y lo formula con determinación[117], pero no aprehende al mismo tiempo este negativo en su significado positivo, *que, como se ha mostrado, consiste en que las magnitudes variables, al regresar su relación a su determinidad cualitativa, no son cuantos pero tampoco ceros carentes de determinación,*
[170] *sino momentos;* | *se trata de una relación* de determinaciones de cantidad [tales] que, si se las quisiera arrancar de la relación y tomar como cuantos, serían solamente ceros.– A propósito del *método que sitúa a la base* la representación de límites o de últimas razones –*configurado particularmente por* L'Huillier–, juzga Lagrange que, aun cuando quepa representarse muy bien la razón entre dos magnitudes mientras sigan siendo finitas, tan pronto como sus miembros se convierten a la vez en cero deja de ofrecer esa relación concepto claro y distinto[118] alguno al entendimiento.– De hecho, el entendimiento tiene que sobrepasar este lado, meramente negativo, de que los miembros en relación sean ceros como cuantos, y aprehenderlos positivamente, como momentos cualitativos.

[119]Con respecto a la conservación de la relación en la evanescencia de los cuantos se encuentra la expresión, *p.e.* en Carnot, de que, en virtud de la ley de continuidad, las magnitudes evanescentes siguen guardando, antes de desaparecer, la relación de que provienen.– Esta representación expresa la verdadera naturaleza de la Cosa, siempre que no se entienda aquí *esa* continua-constancia del cuanto *que* éste tiene en el progreso infinito, *en donde él* se continúa dentro de su desaparecer, *o sea* en el más allá de sí, sin que vuelva a surgir más que un cuanto finito, un nuevo miembro de la serie, *o la suma del mismo con los precedentes.* Por el contrario, dentro de esa *negación* que *es* el infinito de verdad, *los cuantos, entendidos como determinaciones indiferentes, exteriores, desaparecen y vienen a ser únicamente momentos de la relación.* En esta transi-

117 *bestimmt* (Hegel parece jugar aquí con la polisemia del vocablo. Éste significa posiblemente tres cosas a la vez: 1) «ciertamente» (como refuerzo de *zwar*: «es verdad que», de matiz a su vez concesivo); 2) «positivamente» (en oposición a lo «negativo» del cuanto, cuyas tornas se cambian al ser formulado, aunque la representación no sepa lo que se dice, como se ve en lo que sigue); 3) «determinadamente» en el sentido más propiamente hegeliano. Pero recuérdese que toda determinación es negación: aquí, de lo negativo: negación determinada, *sans le savoir*).

118 *bestimmt* (vid. nota anterior, *mutatis mutandis*, añadiendo la obvia resonancia cartesiana que me ha llevado en este caso a verter así el término).

119 Cf. 21: 254_{18}.

ción, la relación es *por consiguiente* de tal manera c o n s t a n t e y conservadora de sí que la transición no consiste, más bien, sino en poner puramente de relieve la relación, haciendo desaparecer el *respecto* carente de relación. Esta purificación de la relación cuantitativa no es otra cosa que lo que sucede cuando se eleva a concepto un s e r [120] empírico. Mediante esa concepción, éste es elevado de tal manera sobre sí que su concepto contiene las mismas determinaciones que él mismo, pero captadas en su esencialidad y en la unidad del concepto, en el cual han perdido aquéllas su consistencia indiferente, carente de concepto.

[121] Me abstengo de multiplicar las referencias, pues harto han mostrado las *determinaciones* ya consideradas que *su fundamento es* el concepto, de verdad, del infinito *cuantitativo, aunque* tal concepto no haya sido puesto de relieve ni captado en su determinidad. *Pero a esta razón se debe que él no sea conservado en su aplicación, y que la operación le sea infiel. Ésta se funda principalmente en* la representación de una [cosa] sólo r e l a t i v a m e n t e - p e q u e ñ a. El cálculo hace que sea necesario someter las magnitudes infinitas a las operaciones aritméticas ordinarias de la adición, etc., fundadas en la naturaleza de magnitudes finitas, dejando de este modo que, por un instante, valgan aquéllas como magnitudes finitas, | y manipulándolas como tales. El cálculo tendría, *de* [171] *una parte*, que justificarse por rebajarlas una vez a esta esfera, y por desecharlas de otra parte *en ocasiones, dándolas de lado* por ser cuantos, justamente después de haber aplicado a ellas *las* leyes de las magnitudes finitas.

Aduzco aún *algunos pormenores* relativos a las tentativas de los geómetras por dar de lado *las* dificultades *que dan al método apariencia de inexactitud.*

Los analistas antiguos eran menos escrupulosos al respecto; los modernos se afanan en cambio en retrotraer el cálculo del infinito a la evidencia del m é t o d o p r o p i a m e n t e g e o m é t r i c o y en alcanzar dentro de él el r i g o r d e l a s p r u e b a s d e l o s a n t i g u o s en la matemática. Sólo que, como el principio del análisis del infinito es de naturaleza superior al principio de la matemática de magnitudes finitas, es preciso que aquel análisis renuncie *necesariamente al mérito, de menor monta, de la* e v i d e n c i a, *un mérito debido principalmente a la c a r e n c i a d e c o n c e p t o de su contenido y de su método*, de igual manera que la filosofía no puede aspirar en absoluto a esa claridad que tienen las ciencias de lo sensible, p.e.: la historia natural, e igual que comer y beber pasan por ser un quehacer más comprensible para el sano sentido común que pensar y concebir.

120 *ein empirisches Daseyn begriffen wird.*

121 Cf. 21: 258_{21}.

Varios han intentado prescindir enteramente del concepto de infinito, y de cumplir sin él lo que parecía vinculado a su uso.– Lagrange habla p.e. del método inventado por Landen, y dice de él que es puramente analítico y que no utiliza las Diferencias infinitamente pequeñas, sino que introduce primero diversos valores de magnitudes variables y los iguala luego en la serie. Él juzga por lo demás que de ese modo se echan a perder las ventajas propias del cálculo diferencial: simplicidad de método y facilidad de operaciones.– *Resulta claramente de lo aducido que también en este método viene a darse la desaparición del cuanto, a saber, en el hecho de que los diversos valores admitidos para las magnitudes variables vienen puestos como iguales entre sí; pues poner una igualdad entre un cuanto y otro desigual a él no quiere decir otra cosa que suprimirlos*[122] *y ello, en verdad, para ganar por ese medio su determinación general de relación.– El método de L'Huillier, que se fundaba en la representación de los límites de una relación, insiste principalmente en el hecho de que hay que ver* **dx** *y* **dy** *sencillamente como momentos de coeficientes-diferenciales, y como un signo único e indivisible. Pero, aunque este método sea el que más fidelidad guarde al concepto filosófico del infinito cuantitativo, no llega, a juicio de los geómetras, a cumplir aquello que alcanza el cálculo del infinito mediante la separación de los lados del coeficiente-diferencial. Y ello dejando aparte el hecho de que el límite representa siempre de un lado lo positivo, a saber, aquí un cuanto, mientras que de otro lado representa lo*
[172] *negativo como separado de aquél, | sin unificar a ambos en la determinación simple del momento-de-cantidad cualitativo; así, este método no parece capaz de producir la transición –necesaria para el tipo de cálculo [en cuanto operación] que constituye la ventaja de la facilidad del cálculo [en cuanto método] del infinito– de los momentos relacionales a figuras de magnitudes finitas, ni tampoco de proporcionar las leyes que éstas precisan en ese terreno y el regreso de las mismas a [aquello que constituye] su carácter específico.*

Los más antiguos de entre los modernos, como p.e. Fermat, Barrow y otros, primeros en servirse de lo infinitamente-pequeño en ese tipo de aplicación, posteriormente configurado en cálculo diferencial e integral, y después también Leibniz y los siguientes, han creído siempre abiertamente en la licitud de desechar los productos de Diferencias infinitas, así como sus potencias superiores, y ello sin más fundamento que el de que ellas desaparecen relativamente frente al orden inferior. Únicamente sobre esta base descansa, en el caso de estos matemáticos, la proposición fundamental *de la entera doctrina*, a saber qué sea el diferencial de un producto o de una potencia. Igual

122 *sie aufheben* (poco antes se ha referido Hegel a la «desaparición del cuanto»).

fundamento tiene la admisión del axioma concerniente a las curvas, *que consiste en* que los elementos de las curvas, a saber los incrementos de la abscisa y la ordenada, están entre sí en relación de subtangente y ordenada, *dado que*, con la *intención* de obtener triángulos semejantes, el arco que constituye el tercer lado de un triángulo –siendo los otros dos lados los incrementos– es visto como una línea recta, como segmento[123] de la tangente, de modo que uno de los incrementos llegue a alcanzar [el valor trigonométrico de] la tangente. Tales admisiones [o hipótesis] elevan a *estos momentos*, de un lado, por encima de la naturaleza de magnitudes finitas; pero, de otro lado, se les aplica un procedimiento válido solamente para magnitudes finitas, y a propósito del cual no es lícito despreciar nada, arguyendo su insignificancia. La dificultad que pesa sobre el método sigue siendo igual de fuerte en *el* tipo de procedimiento *aducido*.

Newton (**Princ. Math. phil. nat. Lib. II. Lemma II.**, *tras la* **Propos. VII.**) *ha utilizado* un artificio ingenioso para eliminar el hecho, aritméticamente incorrecto, de la omisión –al hallar los diferenciales– de los productos de Diferencias infinitas o de los órdenes superiores de las mismas. Halla el diferencial del producto –a partir del cual se derivan luego fácilmente los diferenciales de cociente, potencias, etc.– del modo siguiente. Cuando **x**, **y** son tomados como siendo cada uno menor de la mitad de su diferencia infinita, el producto pasa a: $xy - \frac{xdy}{2} - \frac{ydx}{2} + \frac{dxdy}{4}$; pero cuando x e y aumentan otro tanto, [el producto pasa entonces] a: $xy + \frac{xdy}{2} + \frac{ydx}{2} + \frac{dxdy}{4}$. Si de este segundo producto se resta el primero, queda **ydx + xdy** como excedente, y éste sería el excedente de crecimiento para un **dx** y un **dy** entero[s], siendo este crecimiento el que establece la diferencia de ambos productos; ese crecimiento es pues el diferencial de **xy**.– Es evidente que en este producto queda por sí mismo fuera de juego el miembro que constituye la dificultad principal, el producto de ambas Diferencias infinitas: **dxdy**. Pero es incorrecto que:

$$(x+\frac{dx}{2})(y+\frac{dy}{2})-(x-\frac{dx}{2})(y-\frac{dy}{2}) = (x+dx)(y+dy)-xy$$ [173]

o sea que el excedente de un producto, cada uno de cuyos factores aumenta en un incremento entero sobre el producto de los factores originales, sea igual al excedente del producto cuando cada uno de sus factores crece sobre el producto en la mitad del incremento, en la medida en que sus factores hayan disminuido en esa mitad.

Otras formas que Newton utiliza en la derivación del diferencial están vinculadas a significados concretos de los elementos y de sus potencias.– En la utilización de series –característica de su método– es *bien* fácil descubrir *la*

123 *Theil.*

habitual representación que se tiene *de las series*, [a saber] que, mediante la adición de miembros ulteriores, esté siempre en poder de uno el tomar la magnitud con tanta exactitud como se necesite, siendo los miembros desechados relativamente insignificantes y el resultado, en general, sólo una aproximación.– La falta cometida por Newton en el caso de la resolución de un problema por el procedimiento de desechar potencias superiores esenciales, que dio a sus adversarios *una* oportunidad de hacer triunfar su método sobre el de éste, y de la que Lagrange, en su reciente investigación al respecto, ha dado a mostrar el origen verdadero, prueba *al menos* lo que había aún de formal e inseguro en la utilización de *su* instrumento. Lagrange muestra (en su **Théorie des Fonctions analytiques**) que Newton cometió esta falta por haber despreciado el miembro de la serie que contenía la potencia, la cual era lo que importaba en este determinado problema.

Es en efecto *digno de nota* que, en la mecánica, los miembros de la serie en que se desarrolla la función de un movimiento *tengan* determinada *su* significación, de suerte que el primer miembro, o la primera función, *se* respecte al momento de la velocidad, la segunda a la fuerza de aceleración y la tercera a la resistencia de fuerzas. Los miembros no tienen que ser, *pues*, vistos aquí sólo como partes de una suma, sino como momentos cualitativos de un todo conceptual. En virtud de esto, el [procedimiento consistente en] desechar los miembros restantes pertenecientes a la serie del infinito malo recibe un significado enteramente diverso del de desecharlos en razón de su pequeñez relativa. *Hay que desecharlos porque, por medio de las determinaciones del concepto a que pertenecen los primeros miembros, el todo del objeto ha consumado en general, como concepto, y por ello también como suma, su determinación de cantidad.* La solución newtoniana no contenía aquella falta *porque se hubieran desechado en ella* miembros de la serie [entendidos] como partes de una suma, sino porque *lo desechado era un* miembro que contiene *una* determinación *conceptual perteneciente al todo.*

[174] | En este *respecto se da también* [el caso de] *que* el diferencial de $\mathbf{x}^n$ *esté* enteramente agotado por el primer miembro de la serie que resulta del desarrollo de $(x\ dx)^n$; *un modo de ver en el que insistió sobre todo L'Huillier*. Que los miembros restantes no sean tenidos en cuenta no es algo que provenga de su pequeñez relativa: no se trata aquí de una inexactitud, falta o error presupuesto que fuera compensado y corregido mediante otro error, modo de ver por el que principalmente Carnot justifica el método habitual del cálculo infinitesimal. *Pero* como *lo que está aquí en cuestión no es* una suma sino una relación, el diferencial está perfectamente *agotado* por el primer miembro, *dado que los* miembros ulteriores o diferenciales de órdenes superiores *se desa-*

rrollan a partir de sus precedentes, de manera que el diferencial de la función originaria se desarrolla a partir de la misma, con lo que no se halla en ellos otra cosa que la repetición de una y la misma relación, relación que es lo único requerido y que, por tanto, *ya se ha alcanzado* perfectamente en el primer miembro.

No entro en los detalles de las ilustraciones dadas por Carnot respecto al método de las magnitudes infinitas. *Ellas* contienen lo más lúcido que se haya dado en las representaciones arriba aducidas. Pero cuando se trata de la transición a la operación misma vuelven a entrar más o menos las representaciones habituales de la infinita pequeñez de los miembros, desechados en comparación con los otros. Él justifica el método alegando más bien el hecho de que los resultados vienen a ser correctos, así como la utilidad que la introducción de ecuaciones imperfectas, e.d. tales que acontezca en ellas una tal omisión aritméticamente incorrecta, tiene para la simplificación y reducción en longitud del cálculo, en lugar de justificarlo por la naturaleza de la Cosa misma.

Es sabido que Lagrange ha vuelto a tomar el método original de Newton, el método de series, con el fin de desembarazarse de las dificultades que conlleva la representación de lo infinitamente-pequeño, así como de las del método de las primeras y últimas razones y límites. *No es preciso poner aquí aún más de relieve* las demás ventajas que su cálculo de funciones tiene respecto a precisión, abstracción y generalidad; es suficiente indicar tan sólo que éste descansa sobre la proposición fundamental de que la Diferencia puede, sin hacerse cero, ser tomada como siendo tan pequeña que cada miembro de la serie exceda en magnitud a la suma de todos los siguientes.—*Es evidente que* los miembros seriales que hay que desechar no entran *aquí* en consideración más que bajo el respecto de constituir una suma, *y que* la razón de desecharlos viene puesta en el carácter relativo de su cuanto. La justificación de la operación de desechar para la generalidad de los casos no es pues | reconducida aquí a *esa razón* que viene a darse [175]
en algunas aplicaciones, *a saber* que en ellas, como se ha recordado antes, *tengan* los miembros de la serie un significado cualitativo determinado, y que la razón para no prestar atención a los miembros siguientes no se deba a su insignificancia en magnitud, sino a su insignificancia según la cualidad.

En conclusión, yo contrapongo este punto de vista, el único correcto, a saber la naturaleza cualitativa de las Diferencias infinitas, al malentendido que parece venir a darse particularmente en las exposiciones más antiguas, que toma las Diferencias infinitas como momentos enteramente carentes de relación y que, con los cuantos, hace desaparecer también la determinación-de-relación.

En efecto, dado que las Diferencias infinitas *consisten en* la desaparición de los lados de la relación como cuantos, lo que queda *entonces* es su relación de cantidad, pura en la medida en que *dependa de la determinación* cualitativa. La relación cualitativa viene a perderse aquí en tan escasa medida que ella es más bien *lo determinante*, resultante justamente de la transformación de magnitudes finitas en infinitas. En esto consiste, *como se ha mostrado*, la naturaleza entera de la Cosa.—Así *pues*, es verdad que desaparecen los cuantos de la abscisa y de la ordenada en la última relación; pero los lados de esta relación siguen siendo esencialmente, el uno, *incremento o* elemento de la ordenada; *el otro, incremento o* elemento de la abscisa. En cuanto que, *según* la manera *habitual* de representación, se hace aproximar infinitamente una ordenada a otra, pasa entonces la ordenada, diferenciada precedentemente, a la otra ordenada, y la abscisa precedentemente diferenciada a la otra abscisa, (*—igual que hace Landen, que, según lo ya indicado antes, atribuye primero a las magnitudes variables valores diversos y luego los iguala—*); *en esta transición desaparece la diferencia finita de ambas, quedando tan sólo la Diferencia infinita como momento de esta transición: el elemento de la ordenada y el elemento de la abscisa.* Esencialmente, la ordenada no pasa a la abscisa, ni la abscisa a la ordenada. *La relación cualitativa, como se ha expresado ya anteriormente, se continúa en tal medida dentro de las diferencias cuánticas —las cuales se van haciendo infinitas, e.d. evanescentes— que únicamente por ella se sigue manteniendo la determinación de cantidad.*

Según lo dicho, y frente al punto de vista que el modo de ver habitual tiene de apreciar las Diferencias infinitas, y que dificulta considerablemente la captación del correcto concepto de la Cosa, es esencial señalar que el elemento de la ordenada —por seguir con el ejemplo relativo a magnitudes variables— no es *ya* la diferencia de una ordenada respecto a otra, *pues, en cuanto que éstas se aproximan infinitamente una a otra, no son ya cuantos diversos enfrentados entre sí*, sino que *ese* [elemento] *es* más bien la diferencia, o sea *la* determinación cualitativa de magnitud, enfrentada al elemento de la abscisa; el principio [que da razón] de una de las magnitudes variables
[176] está enfrentado al de la otra en relación de reciprocidad. La diferencia, al no ser ya diferencia de magnitudes finitas, ha cesado de ser un múltiple dentro de sí misma; se ha hundido de consuno dentro de la intensidad simple, dentro de la determinidad de un momento cualitativo de relación frente al otro.

La consideración de estos elementos como Diferencias o, *también, como* incrementos *no retiene esencialmente* sino la diferencia entre el cuanto de una ordenada y el cuanto de otra. El límite *es tomado* como valor último al que se aproxima constantemente otra magnitud, *por lo demás* de igual especie, de suerte que pueda diferir de aquél tan poco como se quiera, y que la relación

última sea una relación de igualdad. Así, *en cuanto* diferencia entre un cuanto y otro, la Diferencia infinita es *una* oscilación, y la naturaleza cualitativa, según la cual no es **d x**, esencialmente, una determinación de relación frente a **x**, sino frente a **d** y, es de nuevo relegada a la representación. Se hace desaparecer **d** x^2 respecto a **d x**, pero todavía más desaparece **d x** respecto a **x**, o sea que no tiene relación más que con **d** y. *Se ha recordado ya que es primordialmente en el método de L'Huillier donde ese aspecto está puesto de relieve. Pero este método no está situado aún al nivel del concepto de la determinación cualitativa de magnitud, y* es a los geómetras. *que se atienen a la representación de límites*, a quienes toca principalmente, en todo caso, hacer concebible la aproximación de una magnitud a su límite, ateniéndose al respecto de que haya una diferencia tal entre cuanto y cuanto que no sea diferencia alguna y que, sin embargo, siga siendo aún una diferencia.

Pero, dado que lo acontecido aquí es que los incrementos o Diferencias infinitas *fueron tomados meramente* por el lado del cuanto y como momentos carentes de relación, *lo que ha surgido* de ello es la representación, inadmisible, que *se* permite igualar dentro de la relación última abscisa y ordenada, o también seno, coseno, tangente, **sinus versus** y cuanto se desee.

También el arco es ciertamente inconmensurable con la línea recta, y su elemento es por lo pronto de cualidad distinta al de la recta. Menos sentido y licitud aún que en la confusión entre abscisa, ordenada, seno, coseno, etc. parece haber *entonces* cuando son tomados **quadrata rotundis** aun tratándose de un segmento del arco, y de un segmento infinitamente pequeño, como *parte* de la tangente o, *en general, como hipotenusa de un triángulo rectángulo cuyos dos catetos son los elementos de la abscisa y de la ordenada*, tratando de ese modo al segmento de arco como si fuera una línea recta.– Sólo que hay que diferenciar esencialmente entre esa manipulación y la confusión antes citada; aquélla tiene su justificación en el hecho de que, en *un* triángulo *tal*, la relación *del* elemento de arco *al* elemento *de la* abscisa y la ordenada es la misma que si ese elemento fuera el elemento de una línea recta, de la tangente; *pues* los ángulos, que | constituyen la relación esencial, *a saber* la que a esos [177]
elementos les queda *después de que hayan desaparecido –como cuantos–* las magnitudes finitas a ellos pertinentes, son los mismos.– Al respecto, cabe expresar también esto diciendo que las rectas, al ser infinitamente pequeñas, han pasado a ser curvas y que, en su infinitud, la relación entre ellas es una relación de curvas. *Pues si se toma la* definición *habitual de* línea recta: que ella es el camino más corto entre dos puntos, su diferencia respecto a la línea curva se funda entonces en la determinación de multitud[124] [cuantitativa, e.d.] en

124 *Menge*.

la menor multitud de magnitudes diferenciables en ese camino, cosa que es por tanto una determinación de cuanto. Pero esta determinación se desvanece en ella misma: es tomada como magnitud intensiva, como momento infinito, como elemento, con lo que desaparece también su diferencia con respecto a la línea curva, que descansaba meramente en la diferencia de cuanto.- *O bien, una línea recta infinita es la línea recta asumida, pues la línea recta infinita es la línea que regresa a sí, o sea una curva*. Así pues, en cuanto infinitas, no conservan ya recta y *curva*, enfrentada la una a la otra, ninguna relación cualitativa más, sino que aquella línea pasa más bien a ser ésta.

Cosa bien distinta sucede empero con las relaciones que guardan entre sí seno, tangente, etc. Es fácil darse cuenta, y otros lo han recordado ya, que si con la excusa general de que en la última relación da todo igual, e.d. que hasta la relación misma se ha suprimido, y se permite poner la ordenada en el lugar de la abscisa, cabe extraer de ello o, como se dice también, probar las cosas más absurdas. Con tal confusión viene a destruirse enteramente el concepto que está a la base, [a saber] que las magnitudes variables sigan manteniendo en su desaparición la relación de que proceden. Surge aquí en sentido preciso una relación de cero a cero para la cual es enteramente arbitrario y contingente que se le dé tal o cual significado cualitativo y cuantitativo. Una vez permitida tal operación de igualar no puede ser difícil engendrar fórmulas que entreguen como resultado que el diámetro es mayor que la circunferencia, la hipotenusa menor que un cateto, y cosas así.

No cabe desde luego otro fundamento [o razón] de la aceptación de pruebas basadas en esa operación de igualar que éste: que lo resultante era en todo caso algo notoriamente sabido de antemano y que la prueba, aderezada de suerte que resultara aquello -*sin atender a que, procediendo así, igual de bien cabría extraer de allí lo contrario*-, producía al menos la apariencia de un armazón de prueba: una apariencia que, en todo caso, seguía siendo preferible a la mera fe o al saber de la experiencia *sensible*. No tengo la menor vacilación en considerar esa manera de proceder como no siendo otra cosa que un mero
[178] juego de prestidigitación y una charlatanería en materia de pruebas, | ni vacilo en incluir bajo tal rubro a *multitud de* pruebas newtonianas, *particularmente de ésas* por las que se ha elevado a Newton a los cielos a costa de Kepler, alegando que aquél habría demostrado matemáticamente lo que éste había encontrado meramente por experiencia. *En tanto la matemática del infinito prescinda del concepto, que da fundamento a su objeto, será incapaz de indicar el límite hasta el cual pueda lícitamente llegar esa operación de igualar, e incluso en las operaciones que, de entre las suyas, sean correctas vendrá a añadirse la desconfianza suscitada por lo inseguro de este proceder, y si se trata de la confusión ya señalada, por la carencia de sentido de éste, que nada tiene que echarle en cara al parloteo, a menudo*

citado, de los filósofos modernos, y que suele, al mismo tiempo, constituir toda su filosofía: [a saber] que, en el absoluto, todo es uno.

La vacía armazón de las pruebas *newtonianas de aquella especie* fue levantada *sobre todo* para probar leyes físicas. Pero la matemática no es en general capaz de probar determinaciones de magnitud de la física, habida cuenta de que éstas son leyes que tienen por fundamento la naturaleza cualitativa de los momentos; y no es capaz de ello por la simple razón de que esta ciencia no es filosofía, no parte del concepto, de modo que lo cualitativo, en la medida en que no haya sido tomado de la experiencia de manera lemática, se halla fuera de su esfera. Esa armazón ha de padecer aún, sin duda, el mismo destino que el sufrido *recientemente* por el edificio newtoniano de experimentos ópticos, artificioso y carente de fundamento, junto con el modo de sacar conclusiones a él asociado. La matemática aplicada sigue llena aún de semejante brebaje, compuesto de experiencia y reflexión; pero, igual que desde hace largo tiempo se ha empezado ya fácticamente a hacer caso omiso de una parte tras otra de esa óptica, no deja de ser también un hecho que, *aun cuando no se haya penetrado en la razón de lo defectuoso* de aquellas engañosas pruebas, *fundadas en aquel acto, carente de regla y vacío de sentido, de igualar determinaciones cualitativas so pretexto de su infinita pequeñez*, una parte de esas pruebas ha caído ya de suyo en olvido o ha sido sustituida por otras.

Capítulo tercero [179]
La relación cuantitativa

[125]El cuanto, devenido *infinito*, tiene el más allá negativo en él mismo. Este más allá es lo cualitativo en general. El cuanto infinito es la unidad de ambos momentos: de la determinidad cuantitativa y de la cualitativa. *Él es* relación.

Dentro de la relación no *tiene ya pues el cuanto una determinidad* indiferente, sino que está determinado cualitativamente como sencillamente referido a su más allá. *El cuanto* se continúa dentro de su más allá; éste es, por lo pronto, otro cuanto en general. Pero, esencialmente, no están referidos *meramente* uno a otro como cuantos exteriores; *no tiene el uno* su determinidad *como algo indiferente frente a la del otro*, sino que cada uno *la* tiene en esta refe-

125 Cf. 21: 310₁.

rencia al otro. *Por consiguiente*, han retornado a sí dentro de este su ser otro; *pues* lo que cada uno es *no* lo es *inmediatamente de por sí. sino* dentro del otro; el otro constituye la determinidad de cada uno.– *Un* cuanto se sobrepasa *como cuanto, pero* ello no significa que se cambie simplemente en[126] otro, ni en su abstracto [ser] otro, en su más allá negativo, sino *en* su propia determinidad; él se encuentra a sí mismo dentro de su más allá, que es otro cuanto.

Este carácter de ser determinados los cuantos unos por otros, teniendo cada uno la significación esencial de no ser indiferente de por sí, sino de ser momento de la relación y de ser lo que él es sólo dentro de la referencia al otro, constituye el momento cualitativo de la relación. La relación sigue siendo empero al mismo tiempo cuantitativa. Lo situado de fundamento son cuantos, que guardan entre sí la referencia resultante [del movimiento anterior]; *o bien*, hay un solo cuanto en general, que tiene en el interior de sí *la* determinidad cualitativa. *En tanto que* relación, *el cuanto* se expresa como totalidad conclusa dentro de sí, expresando también su indiferencia frente al límite por el hecho de tener en el interior de sí mismo la exterioridad de su ser determinado, estando, dentro de ella, referido sólo a sí.- *Lo cualitativo y lo cuantitativo no están aquí separados aún uno de otro; lo cualitativo lo es del cuanto mismo; o sea es aquello por lo que el cuanto es cuanto.*

[180] |

A.
La relación directa

1. Dentro de la relación, la determinidad de uno de los cuantos *es la* determinidad del otro. No hay más que una sola determinidad o límite de ambos. Cuando se trata de *dos cuantos carentes de relación, cada uno tiene su propia determinidad, indiferente frente a la del otro. Pero los cuantos de la relación tienen solamente una determinidad en común*: el exponente de la relación.

Dentro de la relación inmediata, este [cociente] es él mismo una determinación cuantitativa inmediata, o un cierto cuanto en general. Él constituye el solo cuanto, el único que como tal es [, existe] en la relación. Los cuantos constituyentes de los extremos de la relación son los cuantos puestos como asumidos: éstos no son cuantos indiferentes, de modo que no son dos, sino que cada uno tiene su determinidad en el otro; no constituyen por consiguiente sino un cuanto: el exponente simple; y ellos mismos, dentro de esta unidad, están puestos como indiferentes.

126 En esta frase, «en» vierte *in* más acusativo (con movimiento)

2. El exponente es *la determinidad* simple *de la relación. Pero, de ese modo, no es él la determinidad cualitativa, sino* un cierto cuanto. *Como* cuanto cualitativamente determinado es él *el cuanto que* tiene en él mismo la diferencia de sí, su más allá y su ser otro. *No es ésta la diferencia exterior del cuanto, por la cual es éste mayor o menor frente a otro, sino su determinidad cualitativa, su propia diferencia en él mismo.* Pero *la* diferencia del cuanto en él mismo es la diferencia entre la unidad y el valor numérico. La unidad *es ella misma el ser-determinado simple, absoluto, mientras que* el valor numérico es el indiferente vaivén en la determinidad, la externa indiferencia del cuanto. Unidad y valor numérico eran por de pronto los momentos del cuanto; ahora aparece *al mismo tiempo* cada uno de *estos* momentos como un cuanto propio; *ellos son las* determinaciones del estar del cuanto, las delimitaciones *en donde* las *magnitudes, que si no serían sólo exteriores, indiferentes, están puestas una frente a otra.*

Estos dos momentos del cuanto constituyen los momentos de la relación cuantitativa misma; pues ella es la unidad de la determinidad cualitativa y de la cuantitativa. Así pues, el cuanto es [, se da] dentro de ella, en parte, como en sí determinado; en parte, como indiferente y exterior. Ella es pues la inmanente determinidad del cuanto mismo, o su cualidad, que los lados de la relación enfrentados entre sí tienen. Uno de los cuantos de esta relación no es meramente valor numérico, sino que este valor numérico es unidad frente al valor numérico, y tiene esencialmente este valor y significación de valer como unidad; y el otro, de igual modo, no es mero valor numérico en general, como un cuanto indiferente en general, sino que es valor numérico al estar frente al otro cuanto, en la medida en que éste es la unidad.

| El exponente es esta diferencia como determinidad simple; en primer lugar, él es cuanto, siendo así *el extremo propio del* valor numérico. [181] Cuando uno de los extremos de la relación, a saber el tomado como unidad, es expresado como uno numérico, el otro es entonces el valor numérico, el cuanto del exponente mismo; en segundo lugar, el exponente es la *unidad* simple, *lo cualitativo de los cuantos que son* lados de la relación; *ellos son momentos dentro de esta unidad. Si el uno* está determinado, también el otro está determinado por el exponente, siendo plenamente indiferente el modo en que el primero venga determinado; él ya no tiene ningún significado como cuanto determinado de por sí, *como* cuanto *indiferente*, sino que justamente igual de bien puede ser cualquier otro sin alterar la determinidad de la relación, determinidad que se basa únicamente en el exponente.

3. Al estar determinados uno frente a otro los extremos de la relación por los momentos del cuanto, no constituyen propiamente *entonces, en ese respecto,* sino un solo cuanto. *Y a la inversa, están* determinados *uno frente al otro de una manera no cualitativa, en la medida en que son cuantos* diversos*.—En lo concer-*

niente al primer respecto, uno *de los cuantos* tiene solamente el valor de la unidad, no de un valor numérico, mientras que el otro tiene solamente el del valor numérico; *así pues,* según su determinidad no son cuantos completos. Si se hace variar a uno, otro tanto aumenta o disminuye el otro; lo cual quiere decir que no ha variado sino uno de ellos, la unidad, mientras que el otro lado *determinado,* el valor numérico, sigue siendo *siempre* el mismo cuanto. *En consecuencia no están ellos, como cuantos, determinados cualitativamente uno frente a otro; o sea que esta variación, dentro de la cual ambos se comportan-y-relacionan como cuantos no es ninguna determinación negativa dentro de la relación como tal.– Por su parte, el exponente no es sino el valor numérico de la relación, y no tiene determinación negativa alguna en él mismo.– En la medida en que el otro lado, el de la unidad, es un cuanto, están entonces presentes dos cuantos indiferentes: el exponente o valor numérico como tal, y aquel cuanto; y lo están como cuantos indiferentes, no determinados por la relación. Pero, en la medida en que un extremo vale como unidad, entonces el otro, el valor numérico o el exponente, no está determinado por él, sino que es un cuanto indiferente en general.*

Pero sólo en la medida en que el cuanto tiene dentro del otro cuanto su más allá, su no ser, está puesto dentro de la relación como infinito. Los dos extremos de la relación no están solamente determinados como unidad y valor numérico; según estos momentos, ellos no constituyen sino un solo cuanto; pero ambos son cuantos, y en tanto que lo son dentro de la unidad simple de la relación, su negatividad está entonces puesta esencialmente allí.– Ellos están referidos cualitativamente el uno al otro; pero la cualidad es esencialmente negación, de modo que de hecho uno de los extremos se comporta-y-relaciona con el otro sólo como otro, *en la medida en que el extremo es como un* no ser, *como un asumir el mismo. La determinidad simple, el exponente, es de esta manera determinidad de verdad en la medida en que no es solamente cuanto*
[182] *inmediato, que es, sino al mismo tiempo | cuanto que no es, siendo, dentro de su simplicidad, no un cuanto determinado frente a otro, sino determinado en sí: es, pues, lo negativo de ella misma.*

B.

La relación inversa

1. La relación *se ha determinado ahora de tal modo que el ser puesto de un cuanto se da al mismo tiempo como no ser de ese cuanto. Lo que está presente dentro de la* relación inversa *es el hecho de que el mismo cuanto está puesto como siendo y como no-siendo. Uno de los lados del mismo se comporta-y-relaciona con el otro de*

tal modo que, cuanto más grande sea el uno, tanto más le falta al otro. Cuanto más crece el uno, tanto más decrece el otro.

Una de las magnitudes que están dentro de esta relación no se continúa, pues, dentro de la otra de manera tal que siguiera siendo la unidad de su otra, del valor numérico, sino que se continúa negativamente dentro de la otra, suprimiendo dentro de ésta tanto como ella misma es[127]*. Como valor numérico, cada una es la magnitud negativa de la otra; cada una tiene tanta magnitud como sustrae de la otra. Cada una contiene de esa manera a la otra y se ajusta a ella, [tiene dentro de ella su medida]; pues cada una es solamente el cuanto que la otra no es.– La continuidad de la una dentro de la otra constituye el momento de s i m p l i c i d a d en esta relación. Cada cuanto es no ser del otro; ninguno es pues indiferente, sino que, en primer lugar, se da como él mismo; en segundo lugar, como negado, de modo que, así, es el otro. En la medida en que se da como sí mismo, es la negación del otro cuanto.*

Estos dos extremos que tiene cada una de las dos magnitudes en relación no caen uno fuera del otro o dentro de una reflexión externa que se limitara a compararlos y a encontrar que uno de los cuantos es el menos del[128] *otro, [e.d.] que dentro de uno hay un ser que, dentro del otro, es un no ser. Aquello que un cuanto no sea para esta reflexión externa, o dentro de la comparación, en nada le va al cuanto mismo. Lo que, dentro de aquélla, e s el cuanto menor, o la magnitud positiva del mismo, no es un no ser, una falta del otro, del mayor, sino que el mayor contiene al menor dentro de sí.*

Pero, dentro de la referencia negativa de los cuantos, dentro de la cual están ellos en relación inversa, el ser otro es propia restricción; y el no ser, una falta y d e b e r s e r de la propia comparación consigo. Dentro de ésta tiene el cuanto de tal modo enfrentado a sí a otro cuanto, que él es e n s í este o t r o cuanto, pero lo es al mismo tiempo c o m o s u n o s e r. La alteración[129] *del uno es por tanto este doble respecto, que, e n p r i m e r l u g a r, es una variación de sí como | cuanto que es y al* [183]
mismo tiempo de su otro lado, a saber de su no ser o del otro cuanto; pero, en segundo lugar, lo que por este medio deviene ser del uno es no-ser del otro; no ocurre pues aquí como dentro de la relación directa, en la que sólo uno de los lados, el de la unidad, se altera propiamente.

2. *Dentro de la relación inversa, por tanto, el cuanto se sobrepasa de tal modo que tiene su determinidad dentro de aquel al que está referido; la tiene, al respecto, como dentro de su no ser, y es precisamente porque su no ser lo convierte en lo que él es por lo que este su no ser es él mismo.*

127 *sie hebt so viel in ihr auf, als sie selbst ist.*
128 *Weniger ist, als* (Hegel sustantiva así un adverbio de cantidad).
129 *Veränderung.*

Cada uno de los cuantos constituye con su otro, de esta manera, una sola esfera; cada uno de los dos cuantos es él mismo este todo. Este todo es aquí, con ello, el exponente. Él es el límite y la determinidad simple de esta relación. En primer lugar, al ser cuanto inmediato es él la determinidad simple de la misma. Es, de este modo, una magnitud cualquiera, indiferente: el todo como cuanto que es. Pues la relación cuantitativa tiene en general por basamento suyo al cuanto.– El exponente es, en esta determinidad inmediata, el límite de los lados de su relación, límite dentro del cual los lados crecen y decrecen uno respecto al otro, pero que no pueden rebasar. El exponente constituye el límite de éstos, su no ser, por ser el todo que es [existente], mientras que los extremos son solamente el todo que por una parte es, pero por la otra no es. El exponente es, así, el más allá de los lados, al que se aproximan infinitamente éstos, sin poderlo empero alcanzar. Esta infinitud, dentro de la cual se aproximan a él, es la mala infinitud del progreso infinito; ella misma es finita, limitada por su contrario: sólo aproximación, por consiguiente; pues cada cuanto es incapaz de superar al otro y de alcanzar el todo, estando como sigue afectado por esta su negación, por su otro. La mala infinitud está empero puesta aquí como lo que ella es en verdad, a saber: sólo como momento del todo, del exponente. Ella está, al mismo tiempo, asumida: el más allá es alcanzado: pues la esfera es la unidad del allende y del aquende de cada una de las dos magnitudes: el más allá de cada una es la otra, y cada una es en sí su otra, cada una es en sí este todo.

3. De las dos magnitudes de la relación negativa, la una crece tanto como la otra decrece, y a la inversa: el ser de la una es esencialmente el no ser de la otra. Esto no constituye empero ninguna diferencia entre ellas, pues lo mismo se da en el caso de la una que de la otra. Su diferencia cuantitativa, a saber: cuál sea la mayor o la menor, o si ambas sean iguales, es sin más una diferencia que a ellas les da igual; y en verdad, ella está puesta dentro de la relación como inesencial; aquéllas no tie-
[184] nen otro valor que el de poder crecer o decrecer. Por consiguiente, | la diferencia no le adviene a uno de los lados, frente al otro, sino a su conjunción, a la esfera entera.

Ahora bien, tal como ha resultado, el todo o el exponente es un cuanto inmediato que constituye el límtie para los cuantos contenidos bajo él. El exponente no es solamente cuanto inmediato, sino ser diferente en él mismo: por lo pronto en dos lados, de los que cada uno es en sí la esfera entera; él mismo es el otro y lo tiene también esencialmente en él como negación suya. Por esto, el todo mismo está puesto de doble manera.–En primer lugar, él es la suma de ambos lados, en la medida en que éstos son cuantos que son: el cuanto entero que es. Pero, en segundo lugar, este todo lo es también como negativo. Pues cada uno de los lados es la falta, o sea que se da como ser negado del otro; cada uno es de grande cuanto al otro le falta. Con ello, el todo es puesto también, al mismo tiempo, como un deber ser.

como un todo negado. Como se recordará, dentro de una reflexión exterior no es cada uno solamente un no ser del otro, sino que su valor consiste aquí en que el no ser de cada uno es el otro; con ello, ambos extremos y, por ende, el todo son puestos como un no ser.

Con esto empero, en tercer lugar, este ser y no ser es una y la misma cosa. La íntegra esfera es por lo pronto cuanto inmediato; después es puesta como un no ser; pero, justamente, ese su no ser no es él mismo sino la íntegra esfera que es. Pues cada uno de ambos lados, en la medida en que es la negación del otro, tiene un estar; lo que del otro desaparece constituye su medro; así pues, el no ser de cada uno constituye lo que el otro es, y el hecho de ser asumido es, en esta reciprocidad, el estar [, la existencia] de aquello que es asumido.

Por tanto, lo que está aquí presente consiste en que el exponente de la relación, un cuanto inmediato, se da como su no ser, como otro, y en que este ser otro es empero el exponente mismo. El cuanto se continúa dentro de su ser otro, y la negación es solamente un ser otro en el cual se mantiene aquél como en la esfera situada de fundamento, y la unidad sigue dándose dentro de este ser otro.

Con ello se ha asumido la relación inversa, tal como aparece según su determinación. Aquélla consiste en que el cuanto debiera referirse allí a su otro de tal modo que éste no fuese sino su no ser, debiendo ser lo positivo de su más allá en cuanto diverso de él. Pero la naturaleza del cuanto es la de ser límite indiferente y, con ello, la de haber asumido ese no ser, el límite absoluto, y de mantenerse dentro del mismo.

La relación inversa es pues un deber ser tal que ha asumido su limitación, su ser otro; una infinitud que, como más allá, al mismo tiempo ha desaparecido y retornado a la unidad con su aquende.

Dado que el cuanto se continúa de esta manera dentro de su ser otro, él es la unidad de sí y de su ser otro. Está situado de fundamento de su ser otro, cuya unidad es. Con ello se ha restablecido la relación directa. Pero, | al mismo tiempo, de tal [185]
modo que el otro no es un cuanto inmediato, sino que sólo dentro de la unidad misma tiene sencillamente su determinidad, su ser otro.

La relación *ha pasado* a hacerse relación de potencias.

C.

La relación de potencias

1. Según lo que ha resultado, la relación de potencias ha asumido de un lado la exterioridad de que está afectada la relación directa, a saber la indiferencia [o equivalencia] de la determinación del cuanto que es unidad frente al otro cuanto, que es

valor numérico o exponente, y asumido también el no ser contrapuesto, la abstracta determinidad cualitativa de la relación i n v e r s a.

El ser otro o la diferencia del cuanto es por lo pronto el carácter-de-ir-a-más[130], *pero determinado cualitativamente, de modo que se comporta-y-relaciona con otro cuanto como valor numérico relativo a la unidad de éste. Ahora,* dentro de la relación de potencias, la unidad, que es en ella misma valor numérico, es al mismo tiempo valor numérico frente a sí como unidad. *O bien*, el ser otro, el valor numérico de la unidad, es la unidad misma.

El cuanto se eleva a su potencia en la medida en que viene a ser otro: pero este su ser otro está *al mismo tiempo* delimitado puramente por sí mismo. *En la medida en que, dentro de la relación directa, el cuanto es unidad, él es también la unidad del valor numérico; el lado que es valor numérico como tal tiene en él la diferencia del cuanto, es un valor numérico de unidades, éstas son valor numérico, a saber: el valor numérico que es el primer lado. Pero el valor numérico del segundo lado es diferente de ese valor numérico que es la unidad; él es el exponente, o sea un cuanto inmediato. En la potencia en cambio, el ser otro, el lado que dentro de la relación se da como valor numérico, no es diferente del valor numérico, en la medida en que él es su unidad; o, a la inversa, la potencia es un conjunto*[131] *del que cada [elemento] es este conjunto mismo. Por eso contiene, al mismo tiempo, el momento de la relación inversa; el ser otro, el valor numérico como tal, está determinado por su primer cuanto.–Así pues,* dentro de la potencia *ha* retornado el cuanto a sí mismo; él es inmediatamente él mismo y también su ser otro.

Ahora bien, el exponente de esta relación no es ya un cuanto inmediato, como dentro de la relación directa. También dentro de la relación inversa *es considerado el exponente como la suma, como un cuanto ciertamente mediado pero que, al mismo tiempo, no es sino un cuanto indiferente; o sea, tomado como referencia de la suma a uno de los lados sencillamente variables de la misma, el exponente no es sino este cuanto sencillamente variable.– Pero*, dentro de la relación de potencias, *el exponente* es de naturaleza enteramente cualitativa, simple determinidad de que el valor numérico es la unidad misma, *la identidad del* cuanto consigo en su ser otro. *También* su naturaleza cuantitativa se debe al hecho de
[186] que el | *ser otro*, el límite o negación, *se da sola y sencillamente como asumido, habiéndose* continuado dentro de su ser otro; pues la verdad de la cualidad es precisamente esto: ser cantidad.

130 *Mehrheit.*
131 *Menge.*

2. La relación de potencias aparece como una variación externa a la que se traspone un cierto cuanto, y *ello como si éste pudiera ser traspuesto igual de bien a cualquier otra variación. Sólo que esta relación tiene una* referencia más estricta al concepto de cuanto; *según lo anterior,* es *el cuanto mismo el que ha pasado a esta variación y* alcanzado *en este* estar *su concepto, o sea que* se ha realizado allí de manera completa. Esta relación es la exposición de lo que el cuanto en *él mismo* es, y expresa la determinidad de éste, por la cual se diferencia de otro. El cuanto es, *en efecto,* la determinidad que da igual, asumida, es decir la determinidad que se continúa dentro de su ser otro *y que, allí, es igual consigo misma. Pero, así, el cuanto se da como relación de potencias; pues su ser otro es, allí, él mismo. - Al principio, dentro de la relación directa, esta* cualidad del cuanto: *ser la* diferencia de sí respecto de sí mismo, *no está más que puesta* en general o *de un modo inmediato, de modo que lo allí presente es todavía la indiferencia de los dos lados de la diferencia, [e.d.] no la diferencia de sí respecto de sí, sino respecto de un cuanto exterior.* Dentro de la relación inversa, el cuanto es *la diferencia de sí respecto de sí, [entendido éste] como su no ser: el* relacionarse consigo como con la negación de sí. Dentro de la relación de potencias, *finalmente,* el cuanto *es la* diferencia de sí como diferencia respecto de sí mismo; *su ser otro, determinado por él mismo, o sea, continuado sencillamente dentro de él.*

Con esto, el cuanto no se ha expuesto meramente con una determinidad cualitativa, sino como cualidad. Pero, en esa medida, ha pasado al mismo tiempo a otra determinación. Ha asumido, en efecto, el momento de su exterioridad o indiferencia, que era su d e t e r m i n a c i ó n , y ha venido a ser su otro, la cualidad. Que el cuanto ingrese dentro de la relación y, más determinadamente, dentro de la relación-de-potencias, aparece por lo pronto como mera d i s p o s i c i ó n , como una exterioridad del cuanto. Pero, dentro de esta exterioridad, se ha asumido la determinación del cuanto, ella misma exterioridad; esta exterioridad viene a ser exterior a sí misma: en cuanto que, con esto, se asume, precisamente en la misma medida se e n c u e n t r a allí entonces a sí, o sea que es allí donde retorna a sí, pues la exterioridad es la determinación del cuanto mismo.

Con ello, el cuanto es ahora unidad de su determinación y de su venir-a-ser-otro o disposición: es cualidad.

Por lo pronto, la cantidad aparece, como tal, enfrentada a la cualidad; pero la cantidad es ella misma u n a cualidad, una determinidad que se refiere a sí, diferente de la determinidad que le es otra, [e.d.] de la cualidad como tal. *Pero, con esto, ella misma es u n a cualidad.*

| Sólo que no es solamente una cualidad, sino que la verdad de la cualidad misma es la cantidad; aquélla ha *pasado* a ser ésta. *Pero* en su verdad es la [187]
cantidad, por el contrario, la exterioridad retornada a sí misma, la exterioridad

no indiferente. Ella es, así, la cualidad misma, de modo que fuera de esta determinación no existiría ni la cualidad como tal ni nada[132].

La cantidad –que es por lo pronto determinidad en general, cuanto– o el cuanto *no* es *ya* desde ahora determinación indiferente, o sea exterior, *sino aquello* por lo cual algo es lo que es. La verdad del cuanto es ser m e d i d a .

Observación
[Título en la Tabla del Contenido: *Aplicación de esta relación a las determinaciones conceptuales*].

Modernamente, la r e l a c i ó n d e p o t e n c i a s fue aplicada a d e t e r m i n a c i o n e s c o n c e p t u a l e s . El concepto, dentro de su inmediatez, ha sido llamado la p r i m e r a potencia; dentro de su ser otro o Diferencia, o sea dentro del estar [, de la existencia] de sus momentos, la s e g u n d a ; y dentro de su retorno a sí, o como totalidad, la t e r c e r a potencia.–*La significación más precisa de las potencias particulares no viene ahora, sin embargo, a cuento; la potencia misma se convierte a su vez en una relación-numérica formal, en la medida en que se pasa a la segunda, tercera, cuarta, y así al infinito. Su significación como segunda, tercera, y así al infinito dependería en general del valor conceptual de los números, de lo cual se ha hablado ya anteriormente.*

Pero, en lo concerniente a la aplicación de la determinación misma de potencias para designar momentos conceptuales, está claro que la potencia pertenece esencialmente al cuanto. Ella es un devenir otro del mismo, dentro del cual él permanece. La diferencia es una diferencia entre u n i d a d y multitud o v a l o r n u m é r i c o ; sola y sencillamente, un s e r o t r o del c u a n t o . Él es su propia diferencia, dentro de la cual él se expresa como cualidad, o sea como aquella determinidad que él esencialmente es. La relación de potencias *no es pues sino la* diferencia, *de verdad,* del c o n c e p t o p a r t i c u l a r del c u a n t o , *no la diferencia del c o n c e p t o mismo. Pero el cuanto es de orden muy inferior al concepto; aquél* contiene la negatividad, que pertenece a la naturaleza del concepto, pero *no* dentro de la determinación *que le es* peculiar; las diferencias que al cuanto convienen son, *por consiguiente*, determinaciones *muy* superficiales para el concepto mismo.

En la medida en que la expresión-de-potencias venga utilizada solamente como s í m b o l o , nada hay que decir en su contra, como tampoco cuando se emplean símbolos de otra especie para representar conceptos; pero al mismo tiempo hay que oponerse a ello, al igual que a toda simbólica, en general, dentro de la cual vengan expuestas puras determinaciones conceptuales o filosó-

132 *etwas*

ficas. La filosofía no precisa de *una* ayuda tal, ya proceda del mundo sensible | o de la imaginación representadora, o incluso de esferas subordinadas del [188] territorio propio y cuyas determinaciones, por consiguiente, no son convenientes para círculos más altos y para el todo. *Sucede aquí lo mismo que* cuando, en general, vienen aplicadas categorías de lo finito a lo infinito. *De igual modo que las* determinaciones corrientes de fuerza o sustancialidad, causa y efecto, etc., son símbolos *inapropiados* para la expresión, por ejemplo, de relaciones vivientes o espirituales, aún más lo son, para relaciones de este tipo y para relaciones especulativas en general, las potencias del cuanto y las potencias numeradas[133].

133 *gezahlte*.

SECCIÓN TERCERA

LA MEDIDA

Dentro de la medida están unificadas cualidad y cantidad. El ser en cuanto tal es inmediata igualdad consigo *mismo*. Esta inmediatez se ha asumido. La cantidad es el ser retornado a sí; igualdad simple consigo, en cuanto indiferencia frente a la determinidad. Pero esta indiferencia *se muestra como siendo* exterioridad *pura*, que consiste en no tener en sí mismo la *determinación*, sino dentro de otro [equivalente]. Lo tercero es, ahora, la exterioridad que se refiere a sí misma; *en virtud de la* referencia a sí es *ella*, al mismo tiempo, exterioridad asumida, *indiferencia frente al [propio] ser-determinado, por el hecho de tener* en ella misma su diferencia respecto de sí.

Si lo tercero fuera tomado como mera exterioridad, sería entonces un m o d o[134]. *– En este sentido, lo tercero no es retorno a sí sino que, mientras que lo segundo es incipiente referencia a la exterioridad, un salir que tiene todavía una referencia al ser primordial, lo tercero es la consumación de la caída*[135]. *– De* entre las categorías del idealismo trascendental, la m o d a l i d a d tiene la significación de ser la referencia del objeto al pensar. *De un lado, lo contenido aquí no es sino la exterioridad pura, pues la referencia al pensar, que podría ser el momento de la reflexión a sí, es aquí más bien la exterioridad misma*; en el sentido *del* idealismo *trascendental* es el pensar, *en efecto*, esencialmente exterior a la cosa-en-sí. *Pero* en la medida en que *también* las otras categorías tienen tan sólo la determinación trascendental de pertenecer a la conciencia, la modalidad, en cuanto categoría de referencia al sujeto, contiene entonces en sí en esta medida, relativamente, la determinación de reflexión.– En el caso de S p i n o z a , el modo es igualmente, tras sustancia y atributo, lo tercero; él lo define como a f e c c i o n e s de la sustancia, o sea como aquello que es dentro de otro, por el cual viene también concebido. Según este concepto, este tercero es solamente exterioridad, al igual que se ha recordado ya, por lo demás, que a la rígida sustancialidad spinozista en general le falta el retorno a sí misma.

Según lo precedente, el modo tiene aquí su significación determinada como m e d i d a . *La medida no es aún el retorno absoluto del ser a sí, sino más bien su*

134. *Modus.*
135 *der vollendete Abfall.*

retorno a sí dentro de su esfera propia. La medida es la exterioridad, reflexionada en sí, del cuanto; es por su propia reflexión como se ha determinado su valor; | *a saber, el de valer de modo que ella sea el ser en sí. El* c u a n t o *es* l a c u a l i d a d. *El ser [que está] reflexionado en sí, el ser que se hace valer consiste pues en el* m o d o *y* m a n e r a, *en el* m á s o m e n o s, *en la medida, en la que algo es*[136]. *– Ésta es la verdad a la cual se ha determinado desde ahora el ser, a saber: ser la igualdad de la exterioridad consigo misma.* [190

En su retorno a sí, el cuanto ha asumido su exterioridad y, con ello, se ha asumido a sí mismo como cuanto. Pero este asumir tiene por lo pronto al c u a n t o *como* b a s a m e n t o *suyo; y la forma del cuanto que él ha conseguido, a saber: ser indiferencia que se refiere a sí misma, constituye el* s e r e n s í. *La medida es la unidad de la cualidad y de la cantidad, del ser en sí determinado y del ser exteriormente determinado: pero la unidad* i n m e d i a t a *de los mismos; esta unidad inmediata es aquí, empero, determinidad cualitativa frente a la mediación y exterioridad del cuanto; la simplicidad de su ser retornado-a-sí le está enfrentada a ésta. La medida es, por consiguiente, una referencia de lo cualitativo y lo cuantitativo en la que ellos están aún diferenciados. Es pues dentro del movimiento, que es donde se realiza la medida, donde ellos se comparan entre sí en la significación determinada que el uno tiene respecto al otro; por medio de esto se ponen empero a sí mismos en identidad negativa, dentro de la cual desaparece absolutamente la determinación de* i n m e d i a t e z d e l *ser y se convierte en* e s e n c i a.

A la medida le está ya subyacente la idea de la esencia, a saber: el ser idéntica consigo dentro de la inmediatez del ser determinado; *o* sea la reflexión, cuyas determinaciones *tienen una consistencia subsistente de suyo pero que, dentro de esta subsistencia de sí,* son sencilla y solamente momentos de su unidad negativa. Dentro de la medida, lo cualitativo es cuantitativo: *tiene un consistir que da igual*, la diferencia *le* da igual; con ello, lo cualitativo es una diferencia que no es ninguna; la diferencia está asumida; esta cuantitatividad *es el* retorno a sí, el ser en-y-para sí, que es lo que es la esencia. Pero, *como se ha recordado, dentro de* la medida *tienen aún lo cualitativo y cuantitativo, por de pronto, enfrentada su determinidad; aquélla es la primera negación de la exterioridad del cuanto; o sea, que la identidad de cualitativo y cuantitativo, el* c o n c e p t o *de la esencia, que dentro de la medida ya ha venido a ser,* no está *aún realizado en sus momentos ni, por ende,* todavía p u e s t o.

La medida es, por lo pronto, unidad i n m e d i a t a de cualitativo y cuantitativo, o sea que,

136 *in dem Maaße, in dem Etwas ist* (podría entenderse también literalmente: «en la medida, dentro de la cual algo existe»).

en primer lugar, es un cuanto que tiene significado cualitativo y que se da como medida.– *Pero la medida se determina a sí misma ulteriormente a serlo* en sí determinado, *en la medida en que en ella misma se da* la diferencia de sus momentos, del ser determinado cualitativo y del cuantitativo.
[191] Éstos se determinan a sí ulteriormente hasta hacerse | todos de medida, [e.d.] *relación inmediatamente determinada en sí y relación especificadora de otro;* la medida, *en cuanto unidad de ambos,* es subsistente de suyo.– *De este modo* viene a ser la medida,

en segundo lugar, relación de cuantos específicos, considerados como medidas de suyo subsistentes. *Pero en cuanto que* la autosubsistencia de éstas descansa *solamente* en la relación cuantitativa y en la diferencia de magnitudes, *ellas son* entonces en sí *lo mismo, y la* transición de una en otra. *Considerado con más precisión*, la medida, con esto, se hunde [, se va al fundamento][137] dentro de lo carente de medida.– Este más allá de la medida es la negatividad de la misma sólo en sí misma; por ello, es

puesta la medida, en tercer lugar, como relación inversa de medidas. *En esta relación, la diferencia cualitativa de los [extremos] subsistentes de suyo se convierte en la referencia idéntica de éstos, cuya inmediatez indiferente consiste en la reflexión sobre esta su negativa inmediatez y unidad, que es la* esencia. *La indiferencia e inmediatez de los lados subsistentes de suyo constituye su negativa inmediatez, que es* la esencia.

[192] |

CAPÍTULO PRIMERO
LA CANTIDAD ESPECÍFICA

La cantidad cualitativa es por lo pronto un cuanto específico. *Pero viene a ser,*

en segundo lugar, *una* regla *que no es ella misma cuanto, sino* un especificar cuantitativo, un asumir el cuanto indiferente. *La* regla contiene, diferenciados, los dos momentos de la medida, a saber la determinidad cuantitativa que es en sí y el cuanto exterior. *Mediante* esta diferencia se convierten ambos lados en cualidades, y la regla en una relación; la medida se expone por consiguiente,

137 *geht ... zu Grunde* (primera aparición de esta expresión, propia de la lógica de la esencia).

en tercer lugar, como relación de cualidades, que, por lo pronto, tienen una sola medida; pero luego se especifican *también entre sí* hasta hacerse medidas *de características propias.*

A.

El cuanto específico

La medida es la simple referencia del cuanto a sí, su propia determinidad en sí misma; el cuanto es, así, cualitativo. Dentro de *esta unidad inmediata consigo, ella es un cuanto que constituye la cualidad de algo; una* medida inmediata. *Es un* cuanto, *pero* lo es como este límite, *en sí* indiferente, *con la determinación de ser no indiferente,* sino exterioridad que se refiere a sí, *que* no va más allá de *sí*; es, así, determinidad retornada a la simple igualdad consigo, aunada con *su ser: una determinidad inmediata, una cualidad.*

En la medida en que con esta inmediatez se quiera dejar retornar a las formas del estar y, a partir de la determinación obtenida, establecer una proposición, cabrá entonces expresarse así: todo lo que es tiene una medida. Esta magnitud pertenece a la naturaleza del algo mismo *o, más bien, sólo* ella constituye su naturaleza determinada y su ser dentro de sí. Algo no es indiferente a esta magnitud, como si, cuando ésta cambiara, él siguiera siendo lo que es, sino que la alteración[138] de la misma alteraría su cualidad. Al ser medida, el cuanto ha dejado de ser límite que no es ningún límite; a partir de ahora, es la determinación de la Cosa, de suerte que, | aumentada o disminuida más allá de [193] esa *medida,* se iría *ésta* al fondo [, al fundamento].– Una medida, entendida como patrón de medida en el sentido habitual, es un cuanto que, frente al valor numérico exterior, viene *tomado* como la unidad en sí determinada, *aunque de por sí sea* arbitraria. Es verdad que *bien* puede ser una tal unidad, de hecho, una unidad en sí determinada, como el pie y demás medidas originarias; pero en cuanto que viene a ser al mismo tiempo utilizada como patrón de medida para otras cosas, no es para éstas sino medida exterior, no su medida originaria.– Así, cabe tomar de suyo el diámetro terrestre o la longitud del péndulo como cuanto específico. Pero es arbitrario qué parte se quiera tomar del diámetro terrestre o de la longitud del péndulo y, en ambos casos, bajo qué grado de latitud, para utilizarlos como patrón de medida. Pero todavía con más motivo es un tal patrón de medida algo exterior para otras cosas. Éstas han

138 *Änderung.*

especificado de nuevo el cuanto universal específico de una manera particular, haciéndose por esto ellas mismas cosas particulares. Por lo demás, un patrón universal de medida no debe servir sino para la comparación exterior; en este sentido, el más superficial, y según el cual viene adoptado como medida universal, da totalmente igual qué sea utilizado para tal fin. *El patrón* no debe ser una medida fundamental, en el sentido de que las medidas naturales de las cosas particulares estuvieran en ella expuestas y se las conociera a partir de aquélla, según una regla, como especificaciones de una sola medida universal, de la medida de su cuerpo universal. Pero, sin este sentido, *un patrón absoluto de medida pierde su significación y su interés.*

La medida inmediata es una determinación simple de magnitudes; como p.e. *la pesantez específica de los metales*, la magnitud de los seres orgánicos, de sus miembros, etc.– *Pero*, como cuanto *que está ahí*[139], ella es *entonces* magnitud indiferente, abierta determinación exterior, y susceptible de ascender o descender en más y en menos. Como medida, empero, ella es al mismo tiempo *determinidad en sí*, diversa *en esa medida* de sí misma como cuanto, o sea como determinación *totalmente* indiferente, *siendo más bien lo negativo de esa inmediatez indiferente. La medida es lo que el cuanto es en sí; tiene pues, en general, el lado doble de ser cuanto como que-es-en-sí y cuanto como exterior o inmediato. Como esto último, ella es el límite indiferente; la medida misma, empero, es simple, interna determinidad de cantidad que asume la variación del cuanto exterior y que, por ello, se prueba y conserva como determinidad que es en sí.*

La medida, esencialmente, no es en esencia ella misma un cuanto fijo, sino una regla del mismo.

[194]

B.
LA REGLA

La regla tiene

en primer lugar, *por momentos suyos la determinidad-de-magnitudes cualitativa y la cuantitativa;*

en segundo lugar, *se separan estos momentos en la diferencia entre cualidad y su determinación cuantitativa;*

en tercer lugar, *estos dos lados se determinan entre sí a ser cualidades.*

139 *daseyend.*

1. *La determinidad-de-magnitudes cualitativa y cuantitativa*

La regla es por lo pronto el acto específico de determinar la magnitud exterior. Contiene las dos determinaciones de lo cualitativo y lo cuantitativo. Dentro de su diferencia, están al mismo tiempo dentro de la unidad de la regla. Dentro de esta unidad son momentos, estando cada una en referencia esencial a la otra. La regla es con ello la medida, entendida como esa unidad reflexionada de sus momentos diferentes entre sí.

Ella es pues, en primer lugar, la magnitud determinada en sí o más bien, la determinidad-de-magnitud; este momento no es él mismo cuanto, sino lo cualitativo como determinante del cuanto. En segundo lugar, tiene ella al cuanto como lado de exterioridad, de ser-para-otro; éste va y viene en la diferencia del aumentar y el disminuir; pero su referencia al momento primero es su ser esencial, a saber: llegar a ser asumido según su indiferencia.

A algo, en tanto[140] sea una medida, una variación de *su* magnitud le viene del exterior, sin que él admita [o sea, tome en él[141]] la multitud aritmética procedente de esa variación. Su medida reacciona en contra de ello, se comporta-y-relaciona como algo intensivo frente a la multitud [, frente al conjunto][142], y la toma sobre él[143] de una manera peculiar [esto es, específica]. Ese algo altera la variación exteriormente puesta, hace de ese cuanto otro y, por esta especificación, se muestra dentro de esta exterioridad como ser para sí.

En este comportarse-y-relacionar surgen dos cuantos; el uno es multitud exterior; *el otro, [multitud entendida como conjunto, o sea]* específicamente adoptada.– *La última multitud [, el conjunto,]* es ella mismo un cuanto, y depende de la *primera*. Es, por consiguiente, también variable; pero no por ello *es* un cuanto como tal, sino cuanto externo, al estar especificado de una manera constante. La medida tiene *pues* su estar [, su propia existencia] como una relación, y lo específico de ella es, en general, el exponente de esta relación.

| En el cuanto intensivo y extensivo, tal como, a propósito de esas [195]
determinaciones, resultó *antes*, es el mismo cuanto el que está presente: una vez en forma de intensidad, la otra en forma de extensionalidad. El cuanto

140 *insofern.*
141 *nimmt...an.*
142 En estos pasajes, *Menge* significa ora «multitud», ora «conjunto», al venir ella especificada.
143 *nimmt... auf.*

situado de fundamento no sufre dentro de esta diferencia ninguna variación, *la diferencia* es sólo una forma externa. En *la regla*, en cambio, el cuanto es tomado una vez en su magnitud inmediata; la otra, empero, por medio del exponente-de-relación, en otro valor numérico.

El exponente, que constituye lo específico, puede tener por lo pronto la apariencia de ser un cuanto fijo, como cociente de la relación entre el *cuanto* exterior y el determinado cualitativamente. Pero así no sería él más que un cuanto exterior; por exponente no hay que entender aquí otra cosa que el momento de lo cualitativo mismo, que especifica al cuanto como tal. *Pues lo que está aquí en referencia es el cuanto y lo cualitativo; no dos cuantos inmediatos.– Pero lo* propio, lo inmanente cualitativo del cuanto es sólo, como ha resultado, la determinación-de-potencia. *Ella se mostró como la determinidad que es en sí del cuanto mismo, de modo que, por su propia naturaleza o concepto, el cuanto es aquello que se produce*[144] *a sí mismo y se eleva a potencia. Este concepto* ha venido aquí a enfrentarse, como determinación que es en sí, al cuanto como disposición exterior. *Pues al ser la medida, como resultó anteriormente, unidad inmediata del cuanto y de la cualidad, es esta unidad misma entonces lo cualitativo, y éste lo enfrentado al cuanto como tal.- En la medida en que tanto lo especificado como lo exterior aparecen como cuanto, es en su variación donde muestran entonces la diferencia de su naturaleza.– El cuanto exterior* tiene por principio suyo al uno numérico; *esto* constituye su ser-determinado-en-sí, y la referencia del uno numérico es la exterior.– La variación del cuanto inmediato, determinada por la naturaleza del *mismo*, como tal, consiste *por consiguiente* en el acto de agregar un tal uno numérico, luego otro, y así de seguido. *Así pues*, cuando el cuanto exterior varía en progresión aritmética, la reacción especificadora de la naturaleza cualitativa de la medida engendra otra serie, que se refiere a la primera, crece y decrece con ella, pero no dentro de una relación determinada por un exponente numérico, sino *dentro de una* inconmensurable respecto a un número.

2. *Cualidad y cuanto*

La regla contiene al cuanto en determinación doble: como inmediato y como especificado; y ambos son cuantos diversos. Lo cualitativo como especificador, el exponente
[196] *de la relación, es la referencia negativa al | cuanto inmediato; el exponente tiene su estar como cuanto especificado, y es el momento idéntico consigo de este segundo*

144 *producirt.*

cuanto, lo cualitativo frente a la inmediatez del primero. Ambos lados son cuantos, se sobrepasan a sí y tienen su más allá en el otro; el lado cualificado no es él mismo indiferente frente al cuanto, sino que está más bien sencillamente referido a él; y justamente por eso es cuanto él mismo. Ya que ambos lados son cuantos, diferencias exteriores, su referencia es el momento en sí determinado, el momento del exponente, en la medida en que éste es unidad simple consigo. Dentro de esta referencia, el cuanto inmediato y el especificado son ellos mismos momentos; ella es la continuidad dentro de la cual ambos cuantos se dan como determinaciones indiferentes. Así como el cuanto exterior es la exterioridad inmediata, así es ella la referencia el inmediato ser-determinado-en-sí- Ella es u n a c u a l i d a d.

Esta cualidad y el cuanto constituyen dos extremos enfrentados que se median por el cuanto especificado, el cual contiene unificados a ambos momentos, a lo cualitativo y lo cuantitativo. Lo cualitativo se disgrega de sí, convirtiéndose en cualidad abstracta, en la medida en que el cuanto alcanza la igualdad consigo en su ser otro, a saber en su especificación; y esta igualdad consigo constituye su ser en sí, indiferente frente al cuanto. Este ser en sí tiene el carácter de la inmediatez, entendida como el ser, en oposición frente a la inmediatez, que se asume y media, del cuanto. Es pues un ser, y además un ser que es negativo frente a esta mediación: un ser determinado; además, su determinidad no sobrepasa ya su ser, sino que, al sobrepasarse el cuanto a sí y ser el cuanto especificado mismo solamente en la relación para con el primero, aquella determinidad es el momento negativo de ambos, el exponente igual consigo como simple referencia de los mismos. Es, pues, el ser determinado como cualidad.

Esta cualidad es así el ser inmediato: tiene un estar, y este su estar es lo cuantitativo, el cuanto exterior que luego, por la cualidad del ser, está determinado a estar inmediatamente determinado en sí.—Aquí es pues donde, por vez primera, ha surgido la cualidad como aquello que tiene un cuanto; ella es la cantidad pura, en la cual se da la determinidad como una determinidad indiferente. En la medida en que ella es, e n p r i m e r l u g a r, *determinidad inmediata, es* u n a *cierta cualidad; pero,* e n s e g u n d o l u g a r, *está puesta como determinada respecto al cuanto, siendo así cantidad pura: lo externamente determinable, al que le da igual estar frente a aquél. Pero, dado que el cuanto está, como tal, asumido en ella, dado que ella es cualidad por el retorno del cuanto a sí mismo, entonces es ella la unidad negativa de su propia inmediatez primera y del cuanto; ella es lo asumente, reactiva negación de su ser determinado exterior. Lo aquí presente es un ser-dentro-de-sí frente a este su límite, y un determinante ser-para-sí frente a este su estar.*

| *Este algo que es-para-sí tiene una cualidad, una determinidad; ésta es disposición; y además, es esta disposición lo que es el cuanto. Pero la cualidad ya no pasa a esta disposición suya, sino que se conserva dentro de ella; pues la disposición es el cuanto que se asume a sí mismo y retorna a la cualidad. La cualidad misma no es* [197]

propiamente sino esta determinidad de asumir la inmediatez del cuanto y de especificarlo. La significación ulterior que ella tenga por lo demás, al ser una determinidad cualquiera, es aquí inesencial; una tal significación no pertenece sino a aquel momento abstracto, según el cual el exponente cualitativo es cualidad: inmediato, no reflexionado ser determinado-en-sí en general; o sea, según el cual el exponente no es exponente. Pero lo cualitativo, tal como esencialmente es, como exponente, es lo que es para sí que de este modo tiene su determinación, mediante la cual se diferencia de otros, únicamente en el hecho de que da noticia de sí[145] *como aquello que determina la medida; su naturaleza consiste en esta regla, regla que es él; y su estar consiste en este comportamiento-relación negativo frente a la inmediatez exterior. Pero este comportamiento-relación mismo consiste más precisamente, tal como acaba de resultar, en el acto de calificar, esto es de potenciar al cuanto exterior.*

– Así, por aducir un ejemplo, la temperatura es una cualidad en la cual se diferencian estos dos lados, consistentes en ser cuanto exterior y cuanto especificado. Como cuanto, ella es *una* temperatura exterior *que*, avanzando en la escala de la progresión aritmética y *considerada como* uniformemente creciente o decreciente, es adoptada *en cambio* de diversas maneras por los distintos cuerpos sitos dentro de ella, en cuanto que éstos determinan por su medida inmanente la temperatura exteriormente recibida. *En la medida en que vienen* comparados cuerpos diversos en una y la misma temperatura, *los* números relacionales *de la comparación* dan sus calores específicos, o sus capacidades. Pero *las* capacidades de los cuerpos se alteran, en caso de tener temperaturas diversas. En el aumento o disminución de la temperatura se muestra una especificación particular. La relación de la temperatura, representada como exterior, con la temperatura de un cuerpo determinado no tiene un exponente de relación fijo; el aumento o disminución *del* calor *que está en el cuerpo* no avanza uniformemente con el crecimiento o decrecimiento del calor exterior. *Por consiguiente, si el externo fuera representado como abscisa y el otro como ordenada, al crecer aquél uniformemente vendría a describirse entonces, por la correspondiente variación de éste, una línea curva.– En este caso* viene aceptada una temperatura como exterior en general, cuya variación sería meramente exterior, o puramente cuantitativa. *Pero* ella es temperatura específica, del aire o de otra cosa; por consiguiente, considerada con mayor precisión, no habría que tomar propiamente la relación como relación de un cuanto meramente cuantitativo a uno cualificador, sino como relación de dos cuantos específicos. Así es
[198] como se | determinará ulteriormente, en lo que sigue, la relación especifica-

145 *Kund gibt.*

dora, de modo que los momentos no consisten solamente en un lado cuantitativo y en otro que cualifica al cuanto, lados de una y la misma cualidad, sino en la relación de dos cualidades que son, en ellas mismas, medidas.

3. *Diferenciación* de ambos lados como cualidades

Lo que es para sí tiene su determinación dentro de su específico comportamiento-relación para con el cuanto. Tiene dos lados: aquél, el lado cualitativo, el ser-determinado-en-sí; éste, el lado *exteriormente cuantitativo. Pero aquél se da sólo como referencia a éste: es el cuanto asumido; tiene por consiguiente* al cuanto mismo por presuposición, y se inicia a partir de él. *El cuanto se da pues, ciertamente, sólo como inmediatez asumida; pero con ello tiene mismamente una inmediatez frente a su ser-asumido, lo cualitativo. Lo cualitativo y lo cuantitativo está en general cualitativamente diferenciado el uno del otro; la cantidad es ella misma una cualidad, frente a la cualidad como tal. Aquí, en la medida, se comporta-y-relaciona lo cuantitativo mismo como un algo cualitativo; en la medida en que es mero cuanto, no se comporta-y-relaciona sino con otro cuanto; pero aquí se comporta-y-relaciona con lo cualitativo.— O bien el lado cuantitativo, considerado de por sí, está él mismo en sí determinado. En efecto, la cualidad como tal es el momento de la simple determinidad del exponente; éste está enfrentado al otro lado, la referencia del cuanto exterior al especificado. Este lado es el lado cuantitativo como tal; él no contiene un cuanto inmediato, sino que contiene al mismo como relación y como exponente cuantitativo; es pues lo cuantitativo mismo, pero como cualidad en general.*

Pero además, estas dos cualidades están aún comprendidas[146] *en la medida; la tienen por basamento, y constituyen una sola medida. Pues, en primer lugar, según la consideración primera, en la medida en que los dos lados propiamente dichos de la medida: el cuanto especificado y el exterior, se determinan a ser cualidades, estos dos lados cuantitativos constituyen la determinidad que sus cualidades tienen, una frente a otra. En segundo lugar, según la otra consideración, es verdad que una de las cualidades es el inmediato ser en sí determinado, cayendo la entera diferencia del cuanto al otro lado, y que éste no es él mismo relación y cualidad sino en la medida en que tiene en él la entera diferencia del cuanto. Sólo que ahora no es ya aquel lado la cantidad pura, en la que la diferencia da igual; sino que, en cuanto que esta diferencia que se refiere a sí es ella misma el ser en sí determinado, aquel lado es entonces por vez primera, gracias a esto, cualidad de verdad, y cualidad determinada frente a otra. | Esta determinidad empero, o sea el límite* [199]

146 *begriffen.*

dentro del que ellos, los lados, se refieren uno a otro, es lo cuantitativo en general; ellos lo tienen por basamento suyo; lo cualitativo no tiene aquí en general otra significación que ésta: ser referencia del cuanto a sí.

Hay pues, desde ahora, cualidades que, en la referencia de la medida, están referidas una a otra. Según su lado abstracto: como cualidad en general, tienen una cierta significación particular (p.e. espacio y tiempo). *Pero además entran* dentro de *la* relación de medida como determinidades-de-magnitud; *y de las determinidades-de-magnitud de la medida, la* una es *el* valor numérico, que asciende y desciende en progresión exterior, aritmética; la otra, un valor numérico *que está* específicamente determinado por *la medida.*

En lo que concierne a la diferencia de los lados dentro de la comparación de su d e t e r m i n a c i ó n c u a l i t a t i v a *con su determinación* c u a n t i t a t i v a , cada uno *es por lo pronto* una cualidad particular en general. *En esta medida,* no se *halla* ninguna diferencia dentro de ellos que decidiera cuál de ambas *cualidades,* por lo que respecta a *la* determinación *cuantitativa,* es tomada como la determinación cuantitativa meramente exterior, y cuál como la que varía en especificación cuantitativa. Si *uno de los lados, visto solamente como cuanto, se* comporta-y-relaciona *con el otro* como p.e. la raíz *con el* cuadrado, igual da *entonces* en cuál de ellos sea visto el aumento o disminución como meramente exterior, como avanzando en progresión aritmética, y cuál en cambio *como* determinándose específicamente en este cuanto. *Si se hace que el lado de la raíz avance en progresión aritmética, entonces el otro contiene los cuadrados correspondientes, que constituyen la serie no aritméticamente progresiva; por el contrario, si se hace que el lado del cuadrado varíe en progresión aritmética, el otro lado contiene entonces las raíces correspondientes, y expone su variación como determinada específicamente, no en progresión exterior.*

Pero las cualidades no son indeterminadamente diversas una frente a otra, pues *brotan de la medida y les están situados de fundamento los dos lados de la medida, de la originaria relación de cuantos, los cuales tienen la significación cualitativa de ser, el uno, la determinidad-de-cantidad indiferente; el otro, la determinidad-de-cantidad cualitativa. Las cualidades están por consiguiente esencialmente diferenciadas según el determinado carácter de los* momentos *cuantitativos* de la medida. *La una tiene pues frente a la otra* la determinidad de ser lo e x t e n s i v o , la exterioridad en ella misma; *la* otra, *empero,* lo i n t e n s i v o , lo que es interno a sí, o lo negativo frente a aquélla; *aquélla es el lado r e a l*[147], *que da igual; ésta, el lado* -*i d e a l*[148], *específico. Hay que tomar pues al* momento cuantitativo *de este lado también como* la unidad, y al de aquél como el valor numérico; *a aquel*

147 *reell* (cabe aventurar aquí, también, una alusión a los números *reales*).
148 *ideell*.

momento como divisor, *a éste* como dividendo, en relación simple; o bien | a [200]
aquél como raíz y a éste como la potencia o el *venir a ser otro*, en relación especificadora.–*Ahora bien*, en la medida en que *una tal relación tiene también existencia*[149] *en los cuantos indiferentes de sus lados, y en que en el cuanto indiferente suceden* variaciones, *hay que* exponer *entonces el lado específico, en cuanto basamento*, como variando en progresión aritmética, *y en cambio* el lado exterior como variando en la serie especificada; *pues aquél, al ser el lado específico en sí, muestra, por su progreso aritmético, que tiene al cuanto como a una cosa exterior; en cambio, el lado exterior se muestra, por su serie especificada, como un lado tal que su cuanto está determinado por otro.– O bien, en la medida en que la progresión aritmética sea vista como regla natural, el lado en sí especificado avanzará dentro de aquélla*[150]*, dado que él mismo es lo cualificador, lo determinante; mientras que la otra [avanzará] dentro de una serie que se muestra como teniendo a otro dentro de su regla.*

Observación
[Título en la Tabla del Contenido: *Medidas naturales*].

Lo aquí dilucidado con respecto a la conexión, dentro de la medida, de la naturaleza cualitativa de un estar y la determinación cuantitativa de éste tiene su aplicación, *por* ejemplo, en el hecho de que en la v e l o c i d a d , en cuanto relación directa entre espacio recorrido y tiempo transcurrido, viene tomada la magnitud del tiempo como denominador, y en cambio la magnitud del espacio como numerador. Si, en general, velocidad es una relación entre el espacio y el tiempo de un movimiento, da entonces igual cuál de ambos momentos deba ser considerado como el *número* o como la unidad, *como todo o como momento del todo*. Pero el espacio, al igual que en la pesantez específica el peso, es *número*, un todo exterior, exteriormente-real; el tiempo, en cambio, al igual que el volumen, es lo ideal, lo negativo, el lado de la unidad.– *Pero además, en esto se funda* la relación, más importante, *de por qué* en el m o v i m i e n t o l i b r e –por lo pronto, aún condicionado– de la c a í d a , cantidad-de-tiempo y cantidad-de-espacio están determinadas una frente a otra: aquélla como raíz, ésta como cuadrado; o bien, en el movimiento absolutamente libre de los cuerpos celestes, el período de revolución y la distancia, siendo aquél inferior en una potencia a éste: aquél como cuadrado, éste como cubo. Relaciones fundamentales de esta especie descansan en la naturaleza de las cualidades del espacio y del tiempo, que están en relación, y en el tipo de referencia en que están, ya sea como movimiento mecánico, como caída o como libre movimiento

149 *Daseyn*.
150 in *ihr* (se refiere a la progresión).

celeste, *a saber: en la medida en que es en general lo cualitativo lo que hay que situar como fundamento, aunque no lo cualitativo como tal, sino como concepto determinado, que contiene la determinación espacial y temporal según su naturaleza tanto cualitativa como cuantitativa.*–

Con respecto a las relaciones de medida absolutas *hay que* recordar *en general* que, si la matemática de la naturaleza quiere ser digna del nombre de
[201] ciencia, | tendrá que ser esencialmente la ciencia de las medidas: una ciencia a favor de la cual, bien es verdad, mucho se ha hecho por el lado empírico, pero poco por el científico. En el caso de que los principios matemáticos de la filosofía natural –como Newton ha llamado a su obra– hayan de llenar esta determinación en un sentido más profundo del que aquél, y la entera estirpe baconiana, tenía respecto a *la* filosofía y la ciencia, deberán contener *aún* cosas enteramente distintas para aportar luz en estas regiones todavía oscuras, pero sumamente dignas de consideración.– Mérito grande es llegar a conocer los números empíricos de la naturaleza, p.e., las distancias de los planetas entre sí; pero infinitamente mayor es el de hacer desaparecer los cuantos empíricos al elevarlos a una forma universal de determinaciones de cantidad, de modo que lleguen a ser momentos de una ley o de una medida: méritos inmortales que se han ganado p.e. Galileo con respecto a la caída, y Kepler con respecto al movimiento de los cuerpos celestes. *Pero más alto es* probar estas leyes. *Ello* no *quiere decir* otra cosa que conocer sus determinaciones de cantidad a partir de las cualidades, o conceptos determinados que están en referencia (como tiempo y espacio). *Pero* de esa especie de prueba no se encuentra aún huella alguna en esos principios matemáticos *que dan noticia* de la naturaleza[151], ni tampoco en los demás trabajos de esa especie. Ya se ha hecho notar anteriormente, con ocasión de la apariencia de pruebas matemáticas referentes a relaciones naturales, fundada en la utilización abusiva del infinitésimo, que el intento de conducir tales pruebas de modo puramente matemático es una empresa insensata. Estas pruebas presuponen sus teoremas a partir de la experiencia, *y* lo cumplido por ellas consiste *únicamente* en ponerlos en expresiones abstractas y fórmulas cómodas.– Todo el mérito real atribuido a Newton, prefiriéndolo a Kepler con respecto a los mismos temas, quedará un día –una vez retirado el ilusorio armazón de pruebas gracias a una reflexión más purificada sobre lo que la matemática sea capaz de cumplir, y sobre lo ya cumplido por ella– restringido sin duda, con clara noción, a ese cambio de forma en la expresión.

151 *Naturkenntniss.*

C.
Relación de cualidades

La medida se ha determinado hasta ser una relación de cualidades. La regla no es, por lo pronto, sino comportamiento-y-relación cualitativa frente al cuanto como tal. Las cualidades no tienen por lo pronto sino una sola medida, de la que son momentos.

Estas cualidades tienen los dos lados de ser, como cualidades, en primer lugar indiferentes tanto frente a su referencia de medida como frente al lado cuantitativo, y en segundo lugar de estar | en esta referencia. Acaba de mostrarse el modo en que su [202] *determinación puramente cualitativa está en referencia a esa determinación que ellas, dentro de la relación de medida, tienen entre sí. Pero su indiferencia frente a la medida tiene aún otro lado, a saber, la significación directa de su salir fuera*[152] *de la medida.—Las cualidades no se dan en efecto sino mediante la medida misma; pues es dentro de ésta donde se halla el momento de la inmediatez en sí determinada. Pero, como inmediatez, este momento es cociente simple, no mediado, de la medida; o sea, el cociente es la medida asumida; pues la medida es la mediación, un ser-[o estar]-determinado-en-sí por el hecho de asumir el cuanto inmediato. Así pues, al no ser las cualidades lados libres fuera de la medida y de su referencia, sino serlo por estar ellas mismas en referencia a la medida, no son entonces sino la medida negada, la reasumida determinación cualitativa del cuanto o el restablecido* c u a n t o   i n m e d i a t o. *Este momento pertenece a la cumplimentación cabal*[153] *del concepto de cualidad, tal como está aquí determinada; pues ella vino a resultar el exponente de una relación, cuyos lados son el cuanto inmediato y el especificado; contiene, pues, ella misma ambos lados. Así como las dos cualidades fueron consideradas como cualidades de una sola medida especificadora y como los momentos de relación de la misma, así estaba presente dentro de esta determinación solamente uno de sus lados, a saber el cualitativamente-determinado, pero no el lado de la inmediatez.—O bien, la cualidad es en general la unidad del ser en sí y del ser-para-otro; aquél es el cuanto específico, éste el inmediato.*

Este lado es pues la indeterminada disposición de éstos, el cuanto exterior que adviene a ellos fuera de la determinación específica. Pero el lado del cuanto adviene a ellos solamente en referencia a la medida. Como abstracta determinidad inmediata, la medida es una determinidad entendida como cuanto, el cual es empero determinidad de medida o exponente de una inmediata r e l a c i ó n   d i r e c t a, *que tiene sus lados en el momento de las cualidades, a saber, el de ser cuantos exteriores.*

152 *Heraustreten.*
153 *Vervollständigung.*

Las cualidades no son, pues, cuantos inmediatos más que en la medida en que son lados de esta relación; o a la inversa, los cuantos, en cuya inmediatez se deponen los momentos de medida cualitativos, tienen su inmediatez únicamente en la determinidad frente a otro.

Considerados los cuantos con más precisión, se aprecia que tal como están determinados en esta relación directa, así lo están sus unidades, cuya relación es determinación de medida de unos frente a otros; y esta determinación de medida sigue siendo la misma en toda otra determinación específica de sus valores numéricos. (–Es la relación que en el movimiento, p.e., expresa el espacio que el cuerpo recorre en el primer momento temporal; pero ésa es precisamente la misma relación que
|203| sigue habiendo en el segundo momento temporal, en el tercero, etc., | y que expresa en general la relación de un cuanto espacial correspondiente a una unidad de tiempo; ese cuanto espacial es la unidad para el otro valor numérico de la misma relación, determinado por la medida especificadora. –) –Esto resulta de manera más precisa a partir de lo siguiente: la medida especificadora es la relación puramente cualitativa, que es en y para sí en la medida en que, dentro de ella, el cuanto está en su cualidad esencial; ella es la forma de referencia del mismo a sí dentro de su ser otro; pero, al ser esta forma, la relación presupone al cuanto como algo inmediato. La relación de potencias tiene por basamento suyo un cierto cuanto que, dentro de ella, se comporta-y-relaciona consigo. Es esta inmediatez lo que la medida especificadora tiene en la relación primera o inmediata.- La relación especificadora consiste además en especificar un cuanto exterior; un valor numérico indeterminado, en general, sufre una variación en otro cuanto calificado; son valores numéricos que están enfrentados entre sí, y cuyo exponente es, como cuanto, sencillamente variable; no tienen sino un exponente cualitativamente determinado. Pero los valores numéricos son un valor numérico de unidades; son, así, las cualidades, que constituyen los lados de la medida; el cuanto es cualidad, por lo pronto, como referencia de valor numérico y unidad; la calificación potenciada o real del cuanto es la relación de medida misma.– Ellos, los valores numéricos, son además, en la relación, lados determinados uno frente a otro; de este modo tienen también cada uno su unidad particular; y en cuanto que estas unidades pertenecen al mismo tiempo a valores numéricos que están esencialmente en relación, o sea en cuanto que, en general, están las cualidades en la relación de medida, también está entonces este lado de las mismas, las unidades, determinadas unas frente a otras[154]: o

154 Anacoluto, interesante empero filosóficamente. El contenido (singular) de la relación lo es en la medida en que contiene términos múltiples; o dicho de otro modo: lo es dentro de la medida, en la cual contiene términos múltiples, a saber: *las* unidades que integran *el* lado o extremo.

sea, tienen una medida. Esta su medida es pues relación de ellas como unidades; por ello, no es relación especificadora, sino una inmediata relación directa.– O bien, de manera inmediata, la relación especificadora está presente sólo como puramente cualitativa; su referencia simple a sí misma es su inmediatez. Ésta empero, como inmediatez al mismo tiempo de la medida, es el exponente como cuanto; y, como relación, una relación directa; es pues aquello dentro de lo cual ha retornado a sí la relación especificadora.

La referencia resultante está, con ello, presente como sigue. Hay una primera relación inmediata, situada de fundamento, y cuyo exponente no sufre variación. El cuanto de los lados del exponente varía, y además de tal modo que la variación de uno de los lados, al ser exterior, avanza en progresión aritmética, mientras que la del otro lado es cualitativa, y es una serie de cuantos especificados. Las u n i d a d e s de estos dos cuantos, empero, no entran como unidades en esta variación de su valor numérico; permanecen en su primera relación directa, en cuanto que constituyen el momento inmediatamente d e t e r m i n a d o e n s í de sus lados, y en cuanto que tienen en la relación puramente cualitativa el valor de unidades carentes de relación. Pero, fuera de esa relación, estas dos unidades son, u n a f r e n t e a o t r a, un cuanto determinado, y están en una relación inmediata.

| Estas dos relaciones, la especificadora y la inmediata directa, se muestran [204] *como los momentos realizados de la medida. En efecto, la medida contiene el lado de la inmediatez del cuanto, o de la inmediatez de ella misma como una medida que da igual. En cuanto que el momento mismo es el todo, él es medida y, dentro de la determinación del cuanto inmediato, relación inmediata directa.– En el otro lado, la medida contiene la determinación esencialmente cualitativa del cuanto; es, así, la relación cualitativa, frente a aquella primera relación directa. Ambos lados de la medida son, por tanto, ellos mismos relaciones de medida.*

Por esta realización ha retornado la medida a sí; dentro de su otro, ha venido a ser igual consigo. Pues lo cualitativo de ella se refería por de pronto a un cuanto exterior; pero, ahora, este lado es él mismo medida. Y además, medida situada de fundamento [, a la base]. La medida especificadora, dado que se refiere al cuanto inmediato y especifica al mismo, tiene por contenido suyo al valor numérico; la magnitud cualificada es, según este contenido, indeterminada y dependiente de la magnitud exterior. Por el contrario, en la relación directa de medida son las u n i d a d e s de los lados las que están en referencia; la unidad es lo determinado en y para sí del cuanto.

En la regla [, y por lo regular,] está separado lo cualitativo y lo cuantitativo, y la especificación es aquello que constituía la medida; pero la medida, según su concepto, es esto: que el cuanto es lo cualitativo. Aquí ha sido restablecido el hecho de que un cuanto constituye el basamento de la medida, pero un cuanto que es él mismo exponente y está determinado como relación.

La medida es cualidad en general, en cuanto ser-en-sí-determinado. La cualidad es unidad del ser en sí y del ser-para-otro, de la determinación y de la disposición. Estos sus momentos tienen ahora el contenido, más preciso, de que el ser en sí o la determinación es una relación directa de medida, mientras que el ser-para-otro o la disposición es la medida especificadora. En cuanto que ambos lados son ellos mismos medidas, siendo por tanto lo mismo la determinación y la disposición en sí, la cualidad ha venido a ser una subsistencia de suyo.

[205] |

CAPÍTULO SEGUNDO

RELACIÓN DE MEDIDAS *SUBSISTENTES DE SUYO*

Dentro de la medida *inmediata, el cuanto es la cualidad; la determinación cuantitativa está situada de fundamento. Pero, igual que la medida se ha determinado hasta ser lo subsistente de suyo, así también lo primero es, a partir de ahora, la determinidad cualitativa; la medida es unidad en sí determinada, que se comporta-y-relaciona con el valor numérico. La subsistencia de la medida descansa pues en una relación inmediata, situada de fundamento; esta relación no es ya el cuanto simple, meramente exterior, que debe ser cualidad; sino que ella es cualidad en la medida en que es en sí misma relación. Pero esta relación directa es al mismo tiempo relación con otras medidas y, en este sentido, especificadora. Ella es pues,*

en primer lugar, una medida de suyo subsistente que se comporta-y-relaciona con otras y que, dentro de este comportamiento-y-relación, especifica a las mismas. *Pero* esta especificación es producción de otras relaciones *directas* y, con ello, de otras medidas; y la subsistencia de suyo específica no *descansa* en una relación directa, sino *en la* determinidad específica *respecto a la* serie de medidas *subsistentes de suyo*.

En segundo lugar, las relaciones directas que por ese medio surgen son medidas en sí determinadas y excluyentes; pero como su diferencia mutua no es al mismo tiempo sino cuantitativa, hay entonces presente un curso progresivo de relaciones que, en parte, es cuantitativo, meramente exterior, pero que viene también interrumpido por relaciones cualitativas, formando una línea nodal de subsistentes de suyo específicos.

En tercer lugar, empero, dentro de este curso progresivo hace su entrada, para la medida, la carencia de medida en general y, más precisamente, la infinitud de la medida, infinitud dentro de la cual las subsis-

tencias de suyo que se excluyen están aunadas unas con otras, entrando lo subsistente de suyo en referencia negativa para consigo mismo.

| A. [206]

LA RELACIÓN DE MEDIDAS SUBSISTENTES DE SUYO

1. *Neutralidad*

Algo que por su medida sea subsistente de suyo es en sí una relación inmediata; y ello constituye su naturaleza y el fundamento de su diferencia frente a otros. Ella, la relación, es su determinación o su ser en sí; en la medida en que algo es relación, es una cualidad. Pero luego se refiere este algo también a otros, siendo empero subsistente de suyo dentro de esta referencia, o sea que se conserva allí; así especifica al cuanto exterior que viene a él.— Este lado es su disposición, o ser-para-otro. Como relación de su determinidad para con la exterioridad, el lado mismo es una cualidad. Al ser la unidad de estas sus cualidades, el algo es un [ser] subsistente de suyo. A ello se debe que él no sea aquí meramente una cualidad en referencia a otra cualidad.

La relación inmediata, que es lo que el algo es en él mismo, es desde ahora su cuanto específico de verdad. El exponente de esta relación no es un cuanto inmediato más que en comparación con otras relaciones similares; pero esta determinación por otra en nada atañe a la relación misma; ella es en sí misma por ser relación dentro de sí.— En la medida en que sus lados, como cuantos, varían, se conserva dentro de ellos, al modo de una relación inmediata en general; al ser uno de los lados la unidad, el otro es el valor numérico; y es solamente la unidad la que varía aquí, no el valor específico o el exponente. (— Una tal medida es la pesantez específica de los cuerpos.)

Pero, además, esta medida tiene un lado de comportamiento-y-relación para con los otros. Este comportamiento-y-relación concierne al valor numérico. Por el comportamiento mismo, en efecto, lo subsistente de suyo se compara a sí mismo con otros; es allí donde tiene la exterioridad en él, poniéndose por tanto en referencia según el exponente de su relación, que es en sí. Sólo que el exponente es aquí exponente esencialmente, de naturaleza cualitativa; su referencia a otros no es ni la inmediatez indiferente de un cuanto frente a otros cuantos ni tampoco una variación indiferente del mismo, precisamente igual de exterior. Sino que, al ser el exponente cuanto en sí determinado, o sea cualidad cuantitativa, se comporta-y-relaciona como medida frente al cuanto exterior, y lo especifica. Pero a la inversa, en la medida en que él mismo es cuanto, el exponente viene igualmente a experi-

mentar allí variación. Se trata de una especificación recíproca, que tiene su punto de partida en medidas inmediatamente determinadas; por consiguiente, la medida no está determinada en y para sí, sino que es medida exterior. Es verdad que el comportamiento-y-relación específica con otras es por consiguiente una acción negativa
[207] *dirigida*[155] *a | la medida indeterminada, pues lo en-sí-determinado entra, por este comportamiento-y-relación, en la exterioridad; pero la medida inmediata constituye el basamento de la relación de referencia resultante.*

Esta referencia es una neutralización de ambos lados: por su naturaleza cuantitativa, que en la referencia está situada de fundamento, ellos se continúan el uno dentro del otro; en virtud de esto es puesta su diferencia indiferente; y en cuanto que es allí donde se encuentra al mismo tiempo la determinación cualitativa que ellos tienen, ésta se modifica también. La unidad de lo cualitativo no es aquí el tránsito de una cualidad a la otra, ni tampoco es su resultado el hecho meramente negativo de su recíproco asumirse, sino que lo puesto aquí es el hecho de que ellas se mantienen también dentro de su ser asumido; pues su diferencia es, como cuantitativa, indiferente, y tal que, dentro de ella, lo diferenciado se continúa también dentro de su ser otro y se conserva en su propia alteración. Así pues, lo subsistente de suyo no sigue siendo dentro de la neutralización, ciertamente, lo que él inmediatamente es; su ser en-sí-determinado lo expone él solamente como un modo, como una especie y manera del ser-para-otro; pero su variación es también, a la inversa, precisa y solamente un modo para él, y no concierne a su determinación en y para sí.

2. *Especificación de la neutralidad*

Así pues, la medida fundamental de un algo subsistente de suyo (su peso dentro de sí mismo, o sea su pesantez característica) es, en primer lugar, cuanto; y en la combinación[156] *que contrae con otros, este cuanto cambia; este cuanto es, en segundo lugar, exponente; él constituye la cualidad de lo subsistente de suyo; ésta viene a ser, por ello, cambiada; pero, en tercer lugar, este cambio es solamente una modificación, pues es sólo en el sentido de valor numérico como viene especificado el cuanto, y valor numérico lo es él solamente dentro de* la *comparación con otro. Ahora bien, como lo subsistente de suyo es, dentro de la neutralización, algo indiferente frente a esta variación, contrae entonces con otros más*[157] *tales cam-*

155 «acción...dirigida» vierte: *Richtung*.
156 *Verbindung* (vierto «combinación» (en lugar de «enlace») en todos los casos en que el contexto sugiera un correlato químico).
157 *Mehrern*.

binaciones neutrales. Si él fuera solamente de naturaleza cualitativa, no tendría entonces en el otro más que su no ser; solamente en un otro tiene una cualidad su determinidad. Sólo implicada dentro de lo cuantitativo le es la diferencia de otro algo también indiferente. Lo subsistente de suyo no es una cualidad, sino unidad negativa de cualidades; y, en ella, él es cuanto esencial. Ahora bien, estas combinaciones con otros más son relaciones diversas, que tienen por tanto exponentes diversos. Sólo dentro de la comparación con otros tiene lo subsistente de suyo el exponente de su ser-en-sí-determinado; la neutralidad con otros constituye su comparación *de verdad* con éstos, *pues* es por medio de sí mismo como él es su comparación con ellos.– Pero los exponentes de estas relaciones son diversos, | y lo *subsistente* presenta con esto su exponente cualitativo como [208] la serie de estos diversos valores numéricos, de los cuales es la unidad: como una serie del específico comportarse-y-relacionarse con otros. El exponente cualitativo *no es, en y para sí,* un cuanto inmediato. Lo subsistente de suyo se diferencia *pues de otros* mediante la serie característica de los exponentes que él, tomado como unidad, forma con otros *elementos* subsistentes de suyo, mientras que otro *subsistente [distinto,]* llevado a referencia precisamente con los mismos [que antes], y tomado como unidad, forma una serie distinta.

Lo subsistente de suyo es, según ha sido considerado, la unidad de estos exponentes o valores numéricos que expresan su[158] *comportamiento-y-relación para con otro. Pues él es el ser-en-sí-determinado frente a su disposición, esto es, frente a sí mismo como cuanto. Su cuanto es, como tal, su exterioridad, que viene a ser modificada; no expone por consiguiente dentro de un cuanto su cuantitativo ser-determinado, sino que lo expone más bien como una cosa variable, y muestra por consiguiente dentro de una serie de exponentes su ser-en-sí-determinado.* La relación *de esta* serie constituye, dentro de ella, lo cualitativo de lo subsistente de suyo, *que, dentro de esta multiforme variedad de la determinación cuantitativa, es la unidad consigo.*– En la medida *pues* en que *un* subsistente forma con una serie de subsistentes una serie de exponentes, él *es entonces*, por lo pronto, *diferente no de un subsistente de esta serie, sino de otro,* con el cual viene a ser comparado por el *solo* hecho de formar éste con los mismos *subsistentes* otra serie de exponentes. Sólo que, de esta manera, los dos subsistentes no serían comparables, en la medida en que *hay* que considerar a cada uno como unidad frente a sus exponentes, y en que las dos series *de este modo aquí* surgidas son indeterminadamente distintas[159]. *Pero lo subsistente de suyo no está determinado en sí*

158 *sein* (se refiere a lo subsistente).
159 *andere*.

como la unidad, que es el uno simple, sino esencialmente como relación; bien es verdad que frente a la serie numérica de sus exponentes, él es uno; pero unidad en sí determinada no lo es él, ni como este uno ni dentro de la relación con u n o *de ellos, pues entonces tendría su determinidad dentro de un cuanto como tal; sino que lo tiene sólo dentro de la relación de la serie, dentro de la relación que ésta tiene dentro de ella misma [o sea, en la unidad]. Ésta es la unidad de lo subsistente de suyo y, en la medida en que el otro subsistente comparable con él es de la misma especie en general, o sea en la medida en que en los subsistentes de los otros lados tiene igualmente a aquellos con los que él se neutraliza, precisamente en igual medida tiene entonces su ser-en-sí-determinado dentro de ella [o sea, en la serie]. Pero ésta no está en sí determinada* más que en la medida en que *sus* miembros tienen una relación constante entre ellos con respecto a ambos *subsistentes*; *ella es*, así, s u u n i d a d c o m ú n . Únicamente dentro de *esta unidad común* se halla la posibilidad de comparación de ambos subsistentes de suyo, aceptados antes como si no se neutralizaran uno con otro, sino como si a cada uno le diera igual estar frente al otro. *En este respecto, ellos* son cuantos enfrentados *pero*, como tales, son *comparables sólo dentro de la* unidad *común puesta de manifiesto.*

[209] | [160] Pero los mismos *subsistentes de suyo* que *sólo* por la comparación entre sí *se neutralizan* con los que *les* están enfrentados, *y* entregan la serie de los exponentes del comportarse-y-relacionarse *de aquéllos*, son igualmente, en ellos mismos, subsistentes; en esta medida, hay que tomar igualmente a cada uno de ellos como unidad, e.d. a cada uno de los que tienen *la* serie de *sus* exponentes en los dos subsistentes de suyo meramente comparados entre sí y antes nombrados, o que la tienen más bien en otros más, en número indeterminado; y esos exponentes son los números de comparación mutua de los nombrados antes, así como los números de comparación mutua de la *segunda serie son*[161], igualmente, a la inversa, la serie de los exponentes para la primera serie. De esta manera, ambos lados son series de números, dentro de las cuales cada uno es, en primer lugar, unidad frente a la serie que le está enfrentada, en la cual tiene su *cuanto* como una serie de exponentes; en segundo lugar, él mismo es uno de los exponentes para *la* serie que le está enfrentada; y en tercer lugar, es número de comparación para los restantes números de su serie y tiene, en cuanto *este* valor numérico, su *ser-en-sí determinado* o su unidad en la serie que le está enfrentada. - *Así pues, en la medida en que cada uno de los que se comportan-y-relacionan como subsistentes es unidad consigo y está en sí determi-*

160 Cf. 21:350,$_{17\,s.}$.
161 *ist* (corregido en la segunda ed. como *sind*: «son»).

nado, tiene esta unidad suya en una serie de exponentes de su comportamiento-y-relación enfrentados a él. En la medida en que él es cuanto o valor numérico, es un cuanto especificado entre otros, y es por medio de esto por lo que se diferencia de ellos. Así pues, su ser-en-sí-determinado es la serie que le está enfrentada, y que para los otros componentes de su lado es sólo la unidad común; pues por su ser-en-sí-determinado es igual a los otros. Pero él es otro frente a ellos, o sea tiene un número-de-comparación y un cuanto, indiferente en la medida en que está especificado y puesto por una unidad ajena. Dentro de esta exterioridad de sí mismo se ha invertido *pues* la naturaleza de la medida subsistente de suyo, *dado que ella debería ser una relación inmediata, especificadora frente a otra y mantenida indiferentemente en esta especificación. Su referencia a sí no debería sufrir por el hecho de tener su referencia a otra cosa; pero* su referencia a sí es por lo pronto relación inmediata; su indiferencia frente a otro consiste en el cuanto; *a él se debe* que su lado cualitativo *esté dirigido contra ella misma;* su comportamiento-y-relación para con otro, *entendido como lo cualitativo de verdad,* se convierte en aquello que constituye la determinación específica de este subsistente de suyo, y consiste, *por consiguiente,* sencillamente en el modo y manera de *comportarse-y-relacionarse con otro;* y este modo y manera está tan determinado por el otro como por él mismo.

Considerada con más precisión, la exterioridad en que se invierte la subsistencia específica es la transición, que aquí ha hecho su entrada, de lo cualitativo a lo cuantitativo y a la inversa, de lo cuantitativo a lo cualitativo. Dentro de la medida están ellos, en general, dentro de una unidad inmediata; dentro de la medida real, de la subsistencia específica, están diferenciados; pero, por mor de su unidad esencial, este diferenciar se convierte en un transitar de un momento al otro. | *Las medidas subsistentes están inmediatamente determinadas en sí; son, así, cuantos; pero esta determinación se torna en relación cualitativa para con otras, se torna en neutralización. Frente a esta unidad negativa están ellas indiferentes, y ella pasa a ser determinación cuantitativa; aquéllas están en esta referencia con muchas más; éstas*[162] *están determinadas unas frente a otras por la referencia cualitativa; pero su diferencia es solamente la diversidad del cuanto.—Pero de esta manera no son más que [esto: muchas] más, y cuantos diversos que están en general unos frente a otros; aún no está presente la determinidad específica, el retorno a sí de este comportamiento-y-relación.* [210]

Sólo que la neutralización de subsistentes de suyo mutuamente enfrentados es de tal modo su unidad cualitativa que, dentro de ella, el uno no ha pasado al otro;

162 *diese Mehrern.*

así pues, lo puesto no es solamente una negación en general, sino que son los dos los puestos negativamente dentro de ella; *o bien lo es de tal modo que*, en cuanto que cada uno se mantiene indiferentemente dentro de ella, la negación de cada uno es también de nuevo negada. La unidad cualitativa de ambos es, con ello, unidad excluyente que es para sí [, que tiene entidad de por sí]. Los exponentes, que son números-de-comparación entre sí, tienen por vez primera su determinidad específica de verdad en el momento *de su* excluirse unos a otros.– *Sólo entonces deja de ser* su diferencia *meramente la diferencia indiferente del cuanto, para serlo también* de naturaleza cualitativa. Pero, *al mismo tiempo, ella* se funda, *claro está*, en lo cuantitativo; *en efecto*, lo subsistente de suyo se comporta-y-relaciona con una pluralidad de su lado cualitativamente distinto, y ello se debe únicamente a que, en este comportamiento-y-relación, él está al mismo tiempo de un modo indiferente; a la cuantitatividad *de* la referencia neutral se debe que *ésta* sea *infinita en su naturaleza: no meramente negación en general*, sino negación de la negación: unidad excluyente, *que es para sí*. Por eso, del otro lado, la afinidad de un subsistente de suyo para con los [otros] más no es *solamente* una referencia indiferente, sino *excluyente*: una afinidad electiva.

3. Afinidad electiva

Dentro de la afinidad electiva, *lo específicamente subsistente ha perdido completamente su carácter primero de estar en sí determinado de modo inmediato; él está determinado en sí sólo en cuanto unidad negativa que es para sí. Esta unidad, como tránsito que regresa a sí de lo cuantitativo y cualitativo, se ha mostrado como siendo la unidad absoluta de lo cuantitativo y de lo cualitativo. Por ello está de tal modo determinada que, en cuanto diferencia cuantitativa dentro de sí, indiferente para consigo misma, se desintegra dentro de sí o, en cuanto cualitativa dentro de sí, se comporta-y-relaciona negativamente contra sí –ambas cosas son aquí lo mismo– y se especifica de la manera ya mostrada. En este repeler se separan de una parte las relaciones en sus lados universales cualitativos, y de otra parte se especifican éstos*
[211] *unos a otros y, con ello, a sí mismos, | excluyéndose así los unos de los otros. Es de aquí de donde ha brotado luego, por vez primera, lo subsistente de suyo como relación, en la cual lo que aparece como cuanto indiferente no es al mismo tiempo más que momento. Este subsistente de suyo tiene la respectividad doble de comportarse-y-relacionarse de modo neutralizante con otro; y ello, de un lado, inmediatamente, sin pasar a lo otro dentro de esta su referencia que se asume a sí, sino sólo modificándose; de otro lado, comportándose-y-relacionándose como algo que se refiere puramente a sí, excluyendo de esta su modificación otras relaciones, y manteniendo lejos*

de sí la neutralidad de su referencia con ellos. La subsistencia de suyo consiste en este comportamiento-y-relación con otro, y ello de tal manera que, justamente en la misma medida, es comportamiento-y-relación de los otros respecto a aquél o, en general, de todos respecto a todos. Además, cada momento es en la misma medida tan de naturaleza cualitativa como de naturaleza cuantitativa; así, también la determinación última, la diferencia de quienes se excluyen, es una diferencia del cuanto.

La continuidad de un momento específico con su otro es neutralización; también ella es de naturaleza negativa, por ser especificante y excluyente. Pero lo excluido de esta a f i n i d a d   e l e c t i v a *es al mismo tiempo uno de los exponentes; lo excluido es, como cuanto, diferente; y así, también lo excluyente es un cuanto diverso.* Los números han perdido dentro de este lado *del* comportamiento-y-relación excluyente su continuidad y capacidad de confluir unos en otros; es el m á s o el m e n o s el que *ha* obtenido *este* carácter negativo, y el que da la p r e f e r e n c i a a uno de los exponentes frente a otros *y de entre aquéllos, de nuevo, a uno frente a los restantes. Sólo que como lo que se excluye no son a su vez sino cuantos, se pone entonces un momento –que puede ser visto como subsistente de suyo– de modo excluyente, en neutralidad específica con un exponente que, para él, es un más;* pero a un momento le es *también*, a su vez, indiferente obtener *este* cuanto que neutraliza a otros momentos más, enfrentados a él, que neutraliza a cada uno frente al otro según su determinidad específica. *Aunque lo determinante sea aquí* el comportamiento-y-relación excluyente *de los mismos, este comportamiento-y-relación negativo* experimenta *pues, con todo,* esta intromisión, procedente del lado cuantitativo.

Así pues, la medida real tuvo su inicio en una relación directa, determinada en sí en la relación de u n i d a d e s , d e *aquello que, en los lados, está* s i m p l e m e n t e - d e t e r m i n a d o - e n - s í *y que, al ser lo inmediato, debiera estar firmemente situado como fundamento y diferenciarse de la relación especificadora, de la relación cualificadora de los* v a l o r e s   n u m é r i c o s . *Sólo que se ha mostrado que es más bien esta relación especificadora, que se determina como comportamiento-y-relación con otros, la que es la relación total, y que aquella primera, inmediata, pasó a esta otra. Las* u n i d a d e s *en-sí-determinadas, que constituían los lados de la relación directa, se han convertido ellas mismas en* v a l o r e s   n u m é r i c o s , *en valores tales que tienen su unidad, en-sí-determinada, dentro de una serie enfrentada a ellos y que, en cuanto valores numéricos que se diferencian y excluyen, no son sino miembros de una serie específica. La unidad inmediata cualitativa de la primera relación | misma ha pasado a la unidad negativa excluyente, que no es una* [212] *referencia de unidades inmediatas en-sí-determinadas sino un acto de especificación de éstas. Lo que era una neutralización de subsistentes de suyo, inmediatamente*

presentes, es una referencia de cuantos, cuyo estar lo tienen únicamente dentro de esta negación cualificadora que constituye también su neutralización. Lo que con esto está presente es la respectividad negativa de la unidad inmediata de la relación y de la unidad especificada y, con ello, la d i f e r e n c i a c u a l i t a t i v a entre lo c u a n t i t a t i v o y lo c u a l i t a t i v o m i s m o s. Aquella unidad inmediata está, con ello, determinada como inmediatez indiferente en general, como cuanto como tal; y lo específico, como lo cualitativo. Además, dado que las relaciones están ahora bajo estas determinaciones, y que estas determinaciones están sencillamente referidas unas a otras, se cambian entonces, *en general*, las tornas del comportamiento-y-relación indiferente, meramente cuantitativo, y a la inversa, se pasa del ser determinado específico a la relación meramente exterior: una serie de relaciones que ora son meramente de naturaleza cuantitativa, ora son específicas, y que son medidas.

Observación
[Título en la Tabla del Contenido: *Las estofas* químicas *como momentos de medida*].

Las e s t o f a s q u í m i c a s son medidas *o* momentos de medida *como los que acaban de resultar*; aquello que constituye su determinación lo tienen únicamente dentro del comportamiento-y-relación con otras. Ácidos y álcalis, o bases en general, aparecen como cosas de inmediato determinadas en sí, pero *al mismo tiempo* aparecen más bien como elementos imperfectos de los cuerpos, como partes constitutivas que no existen propiamente de por sí, sino que tienen solamente este tipo de existencia, consistente en asumir su consistencia aislada y combinarse con otra parte constitutiva. *Su* diferencia, por la cual son *mutuamente* subsistentes de suyo, no consiste en cualidades inmediatas, sino en el cuantitativo modo y manera del comportamiento-y-relación. *Además, esta diferencia* no está restringida a la oposición química entre ácido, álcali o base en general, sino que está *ulteriormente* especificada hasta hacerse una m e d i d a d e s a t u r a c i ó n, y consiste en la determinidad específica de la cantidad de las estofas que se neutralizan. Esta determinación-de-cantidad con respecto a la saturación constituye la naturaleza cualitativa de una estofa, la convierte en aquello que ella, de por sí, es; el número que expresa esto es esencialmente un exponente, de entre otros [tramos] más, para una unidad que le está enfrentada. - *Una* estofa tal está con otra en lo que ha dado en llamarse afinidad. En la medida en que esta referencia siguiera siendo de naturaleza puramente cualitativa, entonces —como ocurre en la referencia de los polos magnéticos o de las electricidades— una de las determinidades sería solamente la determinidad negativa de la otra, y ambas no *serían* tampoco al mismo tiempo

indiferentes la una respecto de la otra. Pero como la referencia es también de naturaleza cuantitativa, cada una de estas estofas es suceptible de neutralizarse con más, sin restringirse a una | que le esté enfrentada. Lo que se comporta-y-relaciona no es solamente el ácido y el álcali o base, sino ácidos y álcalis o bases, unos con otros. Se caracterizan entre sí *en la diferencia entre ácidos, por lo que hace a ácidos, y entre álcalis, por lo que hace a álcalis,* en virtud de que *sus* afinidades *respectivas* se comportan-y-relacionan excluyéndose *entre sí*, y de que una tiene preferencia sobre la otra por el hecho de que, de por sí, un ácido puede entrar en combinación con todas las bases alcalinas, y a la inversa. Lo que constituye la diferencia capital de un ácido respecto a otro es *por consiguiente* si tiene una afinidad más estrecha que otro con una base. *Y la afinidad más estrecha se basa en la diferencia de la cantidad*[163] *que de él sea suficiente para saturar un momento cualitativo que le esté enfrentado; hay por consiguiente un número relacional por el que se expresa la propiedad específica de una estofa tal.* [213]

Por lo que hace a las afinidades químicas de ácidos y álcalis, *Richter y Guyton* han encontrado la ley de que, cuando se mezclan dos soluciones neutras y surge *en virtud de ello* una descomposición, *los* productos son igualmente neutros. En consecuencia, las cantidades de dos bases alcalinas requeridas para la saturación de un ácido son necesarias en la misma proporción para la saturación de otro; en general, cuando para un álcali, tomado como unidad, se ha definido[164] la serie de números relacionales en los que diversos ácidos lo saturan, esta serie es entonces la misma para todo otro álcali, con la salvedad de que hay que tomar a las diversas bases alcalinas, unas respecto a otras, en valores numéricos diversos: valores numéricos que vuelven a formar por su parte una serie, igualmente constante, de exponentes para cada uno de los ácidos que están enfrentados, en cuanto que ellos se refieren a cada ácido singular justamente en la misma proporción que a cualquier otro.— Fischer ha extraído estas series, en su simplicidad, de los trabajos de Richter (*ver* sus observaciones en la traducción del tratado de Berthollet sobre las leyes de afinidad en la química, p. 232, así como **Berthollet, Statique chimique, I Part, p. 134 sg.**).

Es bien sabido que Berthollet ha modificado, *por lo demás*, la noción general de afinidad electiva mediante el concepto de actuosidad de una masa química. Esta modificación no tiene ninguna influencia sobre las

163 *Menge.*
164 *bestimmt.*

proporciones cuantitativas de las leyes de saturación químicas mismas, *sino sólo sobre* el momento cualitativo de la afinidad electiva excluyente. *Como las determinaciones-de-cantidad son el basamento del comportamiento-y-relación cualitativo, resulta entonces debilitado éste por la naturaleza indiferente de aquéllas. Por ejemplo*, cuando dos ácidos actúan sobre un álcali, y el de mayor afinidad con éste se halla además presente en el cuanto capaz de saturar el cuanto de la base, lo que resulta entonces, de seguir la noción de afinidad electiva, es solamente esta saturación; el otro ácido queda enteramente privado de actuosidad
[214] y excluido de la | combinación neutra. Según el concepto de actuosidad de una masa química, en cambio, cada uno de ellos actúa en una proporción compuesta por la cantidad presente de ambos y por su capacidad de saturación o afinidad. Las investigaciones de Berthollet han señalado las circunstancias más precisas bajo las cuales viene a suprimirse la actuosidad de la masa química, de modo que un ácido más fuertemente afín parece expulsar al otro más débil y excluir su efecto, con lo que, en el sentido de la afinidad electiva, parece ser activo. Él ha mostrado que son las circunstancias, *p.e.* la fuerza de cohesión, la insolubilidad en el agua de las sales formadas, las que dan lugar a aquella exclusión, y no la naturaleza de los agentes *mismos*: circunstancias cuyo efecto puede verse suprimido por otras, p.e. por la temperatura. *Al* dar de lado estos obstáculos, la masa química entra en actividad, y lo que aparecía como un excluir puramente cualitativo, como afinidad electiva, muestra deberse tan sólo a modificaciones exteriores.

Lo que en la exposición del texto son medidas inmediatas, subsistentes de suyo, *proporciones definidas en sí que se diferencian por el comportamiento-y-relación que guardan con otras, está* representado *por los* pesos[165] específicos de los cuerpos.– Ellos son, en *su propio* interior, una relación del peso al volumen. El exponente de la relación, que expresa la determinidad de un peso específico en su diferencia con otros, no es *por lo pronto* más que un cuanto determinado de la comparación, *lo cual es* una relación externa a ellos, dada *en la respectividad* propia de una reflexión externa, *y* que no se funda sobre el comportamiento-y-relación propio, cualitativo, con una *unidad* que esté enfrentada. *Pero en cuanto que estas diferencias, como determinación en general, tienen una unidad especificadora situada de fundamento, y que el calificar determinado es una unidad consigo en el diferenciar propio de esa unidad: una regla, se presenta entonces* el problema de conocer los exponentes relacionales de la serie de los pesos específicos como un sistema a partir de una regla

165 En este contexto, «peso» vierte *Schwere*.

que especifique una *progresión* aritmética hasta una serie de nudos armónicos; *a cada uno de tales nudos tendría que corresponderle un exponente, que es el cuanto del peso específico de un cuerpo dado. De esta manera, los números simples de los pesos específicos –números que de por sí tienen una inmediatez carente de concepto, y son por consiguiente incapaces de mostrar ordenación alguna–, aparecerían como los resultados últimos de relaciones tales que, en ellas, sería reconocible la regla especificadora situada de fundamento.*– La misma exigencia *se presenta* para el caso del conocimiento de las series aducidas de afinidad química.

Aunque los pesos específicos no parecen tener por lo pronto ninguna relación cualitativa | entre ellos, no dejan de *mostrarse* sin embargo en *una* referencia cualitativa. Al ser combinados los cuerpos químicamente, o estar siquiera amalgamados o sinsomatizados *(y aun al cambiar simplemente de temperatura), la unificación* se muestra en cualquier caso *como* una neutralización de los pesos específicos. *Como es sabido*, tampoco el volumen de la mixtura de *fluidos o bases mezcladas*, que en puridad son químicamente indiferentes entre sí, es de igual magnitud que la suma del volumen de los [elementos] *miscibles*, antes de *proceder a su* mixtura. Dentro de *la misma* modifican ellas, recíprocamente, el cuanto de *su* determinidad, que es con el que entraron en referencia recíproca; y, de esta manera, se anuncian unas a otras como *determinaciones* cualitativas. *Por ello*, el cuanto del peso específico no se exterioriza aquí meramente como un número fijo de comparación, sino como un número relacional que, al ser permutable, *contrae con otros una particular neutralidad.* [215]

B.

Línea nodal de relaciones de medida

Lo que está aquí presente es la relación de medida que se da a ver como excluyente y, por ello, como subsistente de suyo; la preferencia que el lado de la relación otorga a uno de sus exponentes respecto a otros se basa en el cuanto del mismo, en su respecto a otros. El más o menos es lo excluyente, lo cualitativo. Pero también lo es, a la inversa, lo específico, aquello por lo cual está determinado un tal más o menos. Lo cualitativo, que de esta manera se convierte en una diferencia cuantitativa, viene a ser algo exterior, transitorio. Lo presente en general es la transición de la relación específica a la meramente cuantitativa, y de la relación cuantitativa a la específica. En cuanto que la relación cualitativa se convierte en una diferencia cuantitativa tiene entonces, por un lado, su consistencia dentro de ésta; es allí donde la relación sigue siendo lo que es, y lo cuantitativo es la indiferencia [la equivalencia] de su con-

sistencia; es la unidad de ambos, en la que lo cuantitativo está determinado por lo específico, la que constituye un [ser] subsistente de suyo. Pero, por otro lado, la relación experimenta en virtud de ello un c a m b i o *; lo cuantitativo es su otro. Y a la inversa, lo cuantitativo constituye por su lado, igualmente, el basamento de la relación específica. Es a través del momento cuantitativo como se mantiene lo subsistente de suyo dentro de su ser otro; pero, de otro lado, el momento cuantitativo experimenta igualmente, dentro de su unidad con el momento específico, un* c a m b i o *.—Por consiguiente, cada uno de los dos momentos entra en escena como lo determinante, dentro del cual no está lo otro sino como asumido, de modo que cada uno no es tampoco otra cosa que momento asumido.*

[216] | *La determinación con la que concluía la relación de medida consistía en que ésta, al ser excluyente, era específica. Pero este excluir repelente es, de una parte, en y para sí referencia a lo excluido, y atracción recíproca de ambos; pero, de otra parte, en la medida en que el momento cuantitativo es el indiferente consistir de los excluidos, lo excluyente está entonces diferenciado de lo que le es otro de un modo indiferente, así que se continúa dentro del mismo [, haciéndolo] por una parte como conservándose a sí mismo: su otro es un algo cuantitativo, o sea una diferencia indiferente que no afecta a lo específico; pero por otra parte está cualitativamente diferenciado de él: es dentro de este su ser otro donde él viene a ser* o t r a   r e l a c i ó n *y, con ello, otra medida.*

La unidad especificadora determina, como ha resultado, relaciones-numéricas de naturaleza cualitativa, que son medidas. Pero los lados o, también, los exponentes de las mismas son valores numéricos en general siendo, por consiguiente, lo en sí indeterminado y exterior. De una parte, la medida sigue sin experimentar cambios dentro de esta diferencia de su cantidad; de otra parte, viene a ser cambiada, y además no por sí misma, o sea de modo tal que se conservara dentro de su ser otro como aquello a lo cual se refiere; sino que lo cualitativo, que es a donde ella pasa, es la disposición, lo en sí exterior; por tanto, la medida no ha hecho allí otra cosa que venirse abajo[166]*. Sólo que, como lo cuantitativo mismo tiene justamente al mismo tiempo naturaleza cualitativa, vuelve a ser entonces otra relación cuantitativa una medida, y una medida determinada-en-sí, no procedente de la exterioridad y de la mera disposición, sino conectada con la medida precedente y en referencia cualitativa con ella por una regla. Así pues, se presenta este doble respecto. La transición de una medida a otra es exterior, inconexa: la una es sin la otra, cada una aparece como algo inmediato; ellas se diferencian por un más y un menos: esta diferencia es su referencia en la* c o m p a r a c i ó n *, que les es exterior e indiferente. Pero tienen también*

166 *untergegangen.*

una regla, situada de fundamento, y se comportan-y-relacionan una con otra como diferencias cualitativas; pues el cuanto tiene su determinidad en la especificación.

Las medidas subsistentes de suyo, diferentes unas de otras tanto cuantitativa como también cualitativamente, y tan enteramente exteriores una a otra como igualmente determinadas por una regla, forman *por tanto* una línea nodal de medidas sobre una escala de más y menos. Hay aquí presente una relación de medida; *ésta es un estar* subsistente de suyo, una realidad cualitativamente diferente de otras. Un tal *estar* se halla al mismo tiempo, al *basarse en* una relación de cuantos, abierto a la exterioridad y a la variación cuántica; *y en esa medida, aquello en virtud de lo cual viene él a experimentar el cambio es otro indeterminado en general, cosas contingentes, circunstancias externas.* Él tiene una amplitud, en el interior de la cual permanece indiferente a esta variación, sin alterar su cualidad. Pero entonces hace su entrada un punto de esta alteración | de *la relación* [217] cuantitativa, en el que viene a ser alterada la cualidad, *o sea* que el cuanto se da a ver como especificador; *un punto en donde tiene lugar una* relación cuantitativa *distinta*[167], *y tal que ella misma* es medida y, por ende, una nueva cualidad y un nuevo algo. *En la medida en que la precedente relación se refiere cualitativamente a su otro, a lo cualitativo en que se hunde*[168], *dado que lo cualitativo y cuantitativo en general se comportan-y-relacionan entre sí cualitativamente,* la relación que ha entrado *entonces* en el lugar de la primera está *igualmente* determinada por ésta. *Pero este* nuevo algo se comporta-y-relaciona, *en igual medida,* de un modo indiferente respecto al precedente, *pues* la diferencia entre ellos es la diferencia exterior del cuanto; por tanto, no es partiendo de algo precedente como él se destaca ahí delante, sino partiendo inmediatamente de sí. La nueva cualidad, o el nuevo algo, está sometido por su parte al mismo proceso de cambio, y así de seguido al infinito.

En la medida en que el progreso experimentado por una cualidad está dentro de la continuidad constante de la cantidad, las relaciones que se aproximan a un punto cualificador están entonces, desde una consideración cuantitativa, diferenciadas solamente por el más o el menos. Por este lado, la variación es paulatina. Pero este carácter paulatino concierne meramente a lo exterior de la variación, no a lo cualitativo de ese mismo carácter. La relación cuantitativa precedente, que está infinitamente próxima a la siguiente, no deja de ser *una realidad* distinta. Por consiguiente, el progreso meramente cuantitativo, que tiene carácter paulatino, y que en sí no constituye límite alguno,

167 *anderes.*
168 *zu Grunde geht.*

viene a ser absolutamente cortado de forma abrupta por el lado cualitativo *y*, en cuanto que la nueva cualidad entrante es, *por mor de* su *diferencia* cuantitativa *misma*, una cualidad indeterminadamente distinta a la evanescente, es decir una cualidad indiferente, la transición es *entonces* un salto; *la que desaparece y la que entra de nuevo son* plenamente exteriores entre sí.– De grado se intenta hacer concebible un cambio a través del carácter paulatino de la transición; pero tal carácter es, más bien, justamente la alteración meramente indiferente, *justamente* lo contrario de la alteración cualitativa. En ese carácter paulatino, la conexión de las dos realidades –ya se tomen como estados o como cosas autónomas– está más bien suprimida[169]; lo que está puesto es que ninguna es el límite de la otra, sino que la una es sencillamente exterior a la otra, *que en el progreso meramente cuantitativo se muestran relaciones de cuantos cualitativamente diferentes de los precedentes y subsecuentes, y* que, *frente a ellos, los simplemente exteriores, cualitativamente indiferentes, se exponen como específicos.*

Observación
[Título en la Tabla del Contenido: Ejemplos *de ello*].

El sistema numérico natural *es* ya una tal línea nodal de momentos cualitativos, distintos unos de otros dentro de *un* progreso meramente exterior. Por una parte, se trata de un avanzar y retroceder meramente cuantitati-
[218] vos, un ininterrumpido | añadir o sustraer, de modo que cada número tiene la misma relación aritmética con su precedente y subsecuente que la de éste con su precedente y subsecuente, etc. Pero los números así surgidos tienen también una relación específica con los otros precedentes o siguientes, a saber: ser o bien un múltiplo de uno de ellos, expresado como un número entero, o bien potencia, o raíz.– En las relaciones musicales, una relación armónica hace su entrada dentro de la escala del progreso cuantitativo mediante un cuanto, sin que este cuanto tenga de por sí en la escala otra relación con su precedente y subsecuente que la que éstos tienen a su vez con sus precedentes y subsecuentes. A medida que los tonos siguientes parecen irse alejando cada vez más de la tónica o los números irse haciendo siempre otros mediante el progreso aritmético, más bien se pone de relieve, de golpe, un retorno, una sorprendente concordancia no preparada cualitativamente por lo inmediatamente precedente, sino que aparece como una **actio in distans**, como una referencia a algo lejano. El progreso en relaciones meramente indiferentes, que no alteran la realidad específica precedente ni tampoco forman

169 *aufgehoben*.

en general ninguna realidad tal, se interrumpe de golpe y mientras que, en un respecto cuantitativo, el progreso continúa de la misma manera, *hace su entrada* con ello, de un salto, una relación específica.

En las combinaciones químicas vienen a darse *por doquier*, en el caso de la progresiva alteración de las proporciones[170]-de-mezclas, nudos y saltos cualitativos tales que, en puntos particulares de la escala de mezcla, forman productos [caracterizados] *por* cualidades particulares. Estos productos no se diferencian meramente entre sí por un más y un menos, ni tampoco se dan ya, sólo que en un grado de algún modo más débil, con proporciones cercanas a esas relaciones nodales, sino que están ligados a tales puntos mismos. Las combinaciones, p.e., de oxígeno y ázoe dan lugar a los distintos óxidos azoados y ácidos nítricos, que brotan solamente en determinadas proporciones cuantitativas de la mezcla y tienen cualidades esencialmente distintas, de modo que en las proporciones-de-mezcla intermedias no se siguen combinaciones *ni* existencias específicas de ningún tipo.– Los óxidos metálicos, p.e., los óxidos de plomo, se forman en ciertos puntos cuantitativos de la oxidación, y se diferencian por sus colores y otras cualidades. No pasan paulatinamente el uno al otro, *sino que* las proporciones situadas entre esos nudos *no llegan a darse como un* estar específico *ni son capaces de formar producto alguno*. Sin haber pasado a través de las *proporciones* intermedias, entra en juego una combinación específica, | basada en una relación de medida y con cualidades propias.– [219]
Tampoco el agua, al alterarse su temperatura, se hace por ello más o menos caliente, sino que pasa por los estados de solidez, de fluidez en forma de gotas y de fluidez elástica; estos diversos estados no hacen su entrada paulatinamente, sino que es precisamente el progreso meramente paulatino de alteración de la temperatura el que viene a ser interrumpido y frenado de golpe por estos puntos; y la irrupción de otro estado es un salto.– Todo nacimiento y muerte, en vez de tener carácter de prosecución paulatina, es más bien un *absoluto* corte abrupto y el salto de lo cuantitativo a lo cualitativo.

No hay ningún salto en la naturaleza [, se dice]; y, como *ya* se ha recordado, la representación habitual opina, cuando debe concebir un surgir o perecer, que lo ha concebido cuando se lo representa como un paulatino brotar o desaparecer. Pero ya se ha mostrado que los cambios en la esfera del ser, en general, no son solamente el transitar de un *cuanto* a otro *cuanto*, sino la transición de lo cualitativo a lo cuantitativo y viceversa: un venir a ser otro que es un corte abrupto de lo paulatino y algo cualitativamente-otro

170 *Verhältnisse*.

respecto al estar precedente.—*Así*, el agua no se hace más y más sólida por el enfriamiento, de modo tal que se hiciera primero viscosa y paulatinamente se endureciera hasta alcanzar la consistencia del hielo, sino que se solidifica de golpe; incluso *cuando tiene* ya la entera temperatura del punto de congelación, *pero* se halla en reposo, *conserva* aún toda su fluidez, aunque una pequeña sacudida la lleva al estado de solidez.— Cuando se habla del carácter paulatino del surgir, la representación básica es que lo que surge está ya sensiblemente o, en general, efectivamente presente sólo que, en razón de su pequeñez, no es aún perceptible, así como, cuando se habla del carácter paulatino del desaparecer, se representa uno que el no ser, o lo otro que entra a ocupar ese lugar suyo, está igualmente presente, sólo que aún no es posible notarlo; y presente, además, no en el sentido de que el otro esté ya en sí contenido dentro del otro presente, sino en el de que él, como estar [, como algo existente], está ahí presente, aunque no sea posible notarlo. Con ello, el surgir y el perecer vienen a ser en general suprimidos[171]; lo en-sí, lo interno en que algo está antes de alcanzar su estar, es transformado en una pequeñez del estar exterior; y lo esencial, o sea la diferencia conceptual, en una mera diferencia exterior de magnitud.— El querer hacer concebible un surgir o perecer a partir del carácter paulatino del cambio tiene el carácter aburrido propio de la tautología, *porque* lo que surge o perece lo tiene ya esa opinión de antemano enteramente listo, haciendo del cambio una mera alteración de una diferencia exterior, de modo que ese carácter paulatino no es de hecho sino una tautología.

En la medida en que *haya de* ser considerado dentro de la esfera del ser, dentro de lo moral tiene lugar la misma transición de lo *cuantitativo a lo cualitativo*; *o sea que* las cualidades diversas *se fundan* en una diversidad *del cuanto*.
[220] Hay un *más* | *o* menos por el que se rebasa la medida del obrar a la ligera y sale a la luz algo enteramente distinto: el crimen, por cuyo medio pasa el derecho a ser injusticia, la virtud a vicio.—Así es como también los Estados obtienen por su diferencia de magnitud, si se admite lo restante como igual, un carácter cualitativamente distinto. Leyes y constitución se convierten en algo distinto cuando la dimensión del Estado y el número de ciudadanos se amplían. El Estado tiene una medida de su magnitud; forzado a ir más allá de ésta, se desintegra, carente de contención, y ello bajo la misma constitución que, en caso de tener otra dimensión, constituiría su dicha y su vigor.

171 *aufgehoben*.

C.
Lo carente de medida

La medida *es magnitud que es en sí, que resiste a la exterioridad e indiferencia del cuanto inmediato y se conserva en ese enfrentamiento. Esta indiferente subsistencia de suyo de las medidas específicas descansa empero en la diferencia cuantitativa, y* a ello se debe que sea susceptible de ascender y descender en la escala del cuanto, sobre la cual se alteran las relaciones; algo, o una cualidad, se ve forzado a sobrepasarse en lo c a r e n t e d e m e d i d a y, por la mera alteración de su *cuanto*, se hunde [, va al fundamento]. La magnitud es la disposición *indiferente exterior* en la que un estar puede venir conmovido[172], y llegar por ese medio a ser destruido.

La relación cualitativa pasa a relaciones meramente cuantitativas que no tienen ninguna unidad negativa, y no son por ende relaciones cualitativas; la alteración que entra con ellas no es una alteración-de-cualidad. Pero, a la inversa, esta exterioridad de la relación, por lo pronto indiferente, vuelve a hacerse determinidad cualificadora, y a s í d e s e g u i d o a l i n f i n i t o. En esta medida, lo que está presente es la mala infinitud del progreso infinito.– Lo carente de medida consiste en lo meramente cuantitativo a que una medida pasa; como tal, el cuanto es lo carente de medida. Pero como, a la inversa, la relación cuantitativa carente de medida vuelve a convertirse ella misma en una relación específica, lo carente de medida vuelve entonces a asumirse en él mismo. Lo que está presente aquí, pues, *no* es *solamente* la negación de las relaciones específicas, *sino también* la negación del progreso cuantitativo mismo. Lo i n f i n i t o *es esta negación de ambos momentos; es la determinación absoluta que les falta. La relación específica es, por lo pronto, la relación determinada en sí porque, como relación, tiene la diferencia en ella misma, y porque tampoco sus lados son magnitudes inmediatas, unidades, como dentro de la relación inmediata directa, sino determinaciones de cantidad especificadas, puestas. | Pero este ser-determinado en sí no se contiene en sus límites, sino que se continúa con su otro y pasa a la diferencia meramente cuantitativa; una diferencia que consiste en cuantos inmediatos, no especificados por la unidad negativa; pero esta diferencia regresa más bien a la relación específica. Ninguno de los dos es, pues, ser-determinado absoluto. Esta infinitud consiste pues, en general, en la negación de ambos lados. Pero, al mismo tiempo, esta negación no es el más allá de cada uno.* [221]

172 *ergriffen*.– Hegel juega con la ambigüedad del término: *ergreifen* es «echar mano a», «agarrar» (lado exterior cuantitativo) y a la vez «mover internamente», «conmover» (lado interior, ya casi esencial).

una infinitud que se encontrara fuera de ellos, o sea solamente su infinitud interna, sino que es su infinitud, puesta en ellos mismos.– La infinitud cualitativa era, *en efecto*, la irrupción de lo infinito en lo finito, *la* transición inmediata y *la* desaparición del aquende dentro de su más allá. Por el contrario, la infinitud cuantitativa es la continuidad del cuanto, una continuidad suya por la que se sobrepasa a sí. Lo finito-cualitativo se convierte en infinito; lo finito-cuantitativo es su más allá en él mismo, y apunta hacia fuera de sí, sobrepasándose. Pero *la* infinitud de la especificación de la medida *es en ella misma esta totalidad que no tiene a lo otro como un más allá de sí, sino que lo pone solamente dentro de su propia negación que va más allá de sí, de modo que ello es totalidad, sin tener o poner a otro frente a sí. La relación específica es la unidad negativa de cantidades, determinadas por ella, por la unidad; como esta unidad negativa, la relación es el consistir subsistente de suyo, indiferente. Pero aquello respecto a lo cual se ha especificado ella son determinaciones de cantidad; con esto, no es ya que ella pase a la relación cuantitativa, sino que es en ésta solamente donde se refiere a sí misma; y la carencia de medida o negación de ésta, a saber: lo cuantitativo de la relación es la referencia negativa de la relación a sí misma. La infinitud de esta relación es pues el acto de asumir, no a sí misma, sino a ella, bajo el respecto en que ella es otro; este asumir es la negación de ella, como aquello por lo cual ella es. La relación cualitativa, pues, en cuanto referencia de cantidades específicas, se hace de este modo exterior, hace de sí un consistir carente de cualidad; pero precisamente esta su negación es aquello por lo cual ella, la relación, es, aquello que constituye su disposición específica.– Tal es su naturaleza, pero la relación está igualmente presente dentro del progreso infinito. En efecto, la relación específica, al ser indiferente respecto de sí misma, se repele de sí misma y hace de sí otra relación específica distinta. Ésta es una relación cuantitativa distinta; a ello se debe que ambas sean indiferentes, la una respecto de la otra, y que su referencia cualitativa sea asumida. Pero, precisamente por esto, sólo exteriormente están ellas diferenciadas; la referencia a la otra es por tanto una referencia a su ser no diferenciado, a sí misma en cuanto negación de sí. Esta repulsión de lo específico con respecto a sí mismo es su propia subsistencia de suyo; ésta consiste pues en referirse a su otro, diferenciado sólo cuantitativamente de un modo tal que él, dentro de su negación, es lo que él es.– Así, a la*
[222] *inversa, la determinación cuantitativa | se torna en determinación específica; pero como ésta es en ella misma lo cuantitativo, éste se mantiene entonces en su venir a ser otro y, por ello, dentro de su disposición es lo que él, según su determinación, es: ser, dentro de su negación, aquello que él es.*

El progreso infinito, como tal, consiste solamente en el hecho de que lo subsistente de suyo específico pasa a lo cuantitativo y éste a aquél, y en que, dentro de este pasar, se asume [, se suprime] el acto mismo de pasar, en cuanto que la nueva rela-

ción vuelve a darse como una relación inmediata, indiferente. Pero la infinitud misma es la unidad de cualitativo y cuantitativo que se repele de sí y que, inmediatamente, no es otra cosa que este acto mismo de repulsión. – Lo cuantitativo y lo cualitativo son, dentro de la medida inmediata, unidad inmediata. Pero, precisamente de este modo, están contrapuestos cualitativamente: cada uno es lo que el otro no es; en el progreso infinito, ellos son las determinaciones de las relaciones, unas frente a otras. Pero, dentro de esta determinación cualitativa, ellos son sencillamente, al mismo tiempo, cada uno en él mismo el acto de pasar a su otro. Este acto de pasar es, considerado según la forma, aquello mismo en virtud de lo cual se convierte la cualidad, en general, en cantidad, y ésta en aquélla; en efecto, lo específico de la relación coincide, como repulsión excluyente, en ser uno con lo excluido; o sea, viene a ser atracción y, con ello, cantidad. A la inversa, ésta, como la exterioridad en sí que, en el progreso, viene a ser la exterioridad de sí misma, ha regresado con ello a sí y es cuanto, entendido como aquello que éste, en sí, es: cualidad.

Pero lo presente no es solamente este acto mutuo de transición de la cualidad y la cantidad, que se muestra en ellas en cuanto determinaciones del ser, sino que ese acto vuelve a venir a darse aquí dentro de la respectividad de ambas; su mutua transición acontece sobre el suelo de la unidad de las dos. Es un acto de transición que es, al mismo tiempo, un retrogolpe[173] *de sí contra sí mismo, y se asume. En efecto, lo cualitativo pasa por lo pronto a lo cuantitativo como a su otro; pero éste mismo se da aquí como aquello que, en sí, es acto de transición a lo cualitativo: y así a la recíproca. Cada uno va pues a su otro, pero éste se asume en él mismo, y es solamente el venir a ser su otro. Así pues, en cuanto que cada uno viene a ser otro, lo que asume no es más bien sino esto: el hecho de ser otro; con ello, dentro de su alteración no hace sino coincidir con él mismo.*

Así pues, en cuanto que el acto de transición mutua de cosas específicamente subsistentes de suyo es al mismo tiempo el acto de negar ese acto de transición, entendido como un venir a ser otro, aquello que se altera no es entonces ninguna subsistencia de suyo; el cambio es solamente alteración de un estado, y lo transeúnte sigue siendo *en sí* lo mismo. *La referencia cuantitativa, lo específico de la diferencia entre cualitativo y cuantitativo, viene a ser, dentro de esta infinitud, asumido. Tal como, al principio, la relación inmediata de medida se asumió dentro de la subsistencia de suyo específica, así ha desaparecido ahora ésta | igualmente, al ser* [223] *depuesta a estado*[174]. *Ella debería ser en general la relación inmediata de medida.*

173 *Rückschlag.*
174 *Zustand.*

asumida; lo cuantitativo dentro de ella debería ser algo cualitativamente determinado y, en cuanto unidad consigo excluyente, negativa, ser-para-sí determinado en sí. Pero esta subsistencia de suyo, en cuanto que transita a lo cuantitativo, que en ella no debiera estar sino asumido, se ha depuesto a momento. Pero en cuanto que el acto de transitar se ha asumido en general, la subsistencia de suyo no ha hecho, dentro de su transitar, sino coincidir consigo. Por el hecho de que, dentro del transitar, asume ella su propio acto de transitar, es ella, por vez primera, subsistencia de suyo de verdad. Lo subsistente de suyo se pone como subsistente dentro de uno y el mismo respecto, asumiendo allí su cualidad específica, así que con ello es, por vez primera, de verdad referencia a sí mismo.

Lo que está pues presente es la subsistencia de suyo, que por su propia negación se media consigo misma. La subsistencia de suyo específica, la referencia excluyente a sí, tiene su indiferencia para consigo, lo cuantitativo entendido como su negación, por momento mediador suyo; y al ser este retorno a sí, es absoluta subsistencia de suyo.

[224]

CAPÍTULO TERCERO
EL DEVENIR DE LA ESENCIA

A.
LA INDIFERENCIA

Lo específico subsistente de suyo está mediado por su negación consigo mismo, de modo que no es ya subsistencia específica, sino absoluta.—Es verdad que lo específico es por lo pronto el ser inmediato en general, lo cualitativo, pero la negación del mismo es lo cuantitativo, que es por donde retorna él a sí. Sólo que lo cuantitativo es precisamente en el mismo sentido cualidad y, con ello, algo cuantitativo específico frente a la cualidad como tal, siendo ésta la negación de aquél; por tanto, no tienen todavía ambos sino una significación indeterminada el uno frente al otro.—Además, no hay que dar ya a lo específico el nombre de subsistente de suyo; lo cualitativo y lo cuantitativo no son todavía sino sencillamente momentos. Lo absoluto subsistente de suyo, que es lo infinito de ambos, aquello en lo cual están asumidos, es su unidad, en la medida en que ésta provenga de ellos. Ella no es el devenir de los mismos —eso lo era la línea nodal y el progreso infinito—, pues no es su unidad, en la que ellos tendrían aún su diferencia cualitativa. Ni tampoco ha regresado ella, la unidad, a la determinación de ser unidad inmediata de ellos, pues los momentos están aunados como

momentos d e n t r o d e l a d i f e r e n c i a *del uno con respecto al otro, o sea: no está presente esa unidad suya, dentro de la cual se aunaran solamente en cuanto momentos asumidos, sino que ellos son esto: el continuarse del uno dentro del otro. Su unidad es por consiguiente la* u n i d a d *que,* e s t a n d o e n e l l o s, *es* i n d i f e r e n t e r e s p e c t o a a m b o s*: su* I n d i f e r e n c i a[175].

Esta Indiferencia de lo cualitativo y lo cuantitativo es la indiferencia[176] *de ambas determinaciones en general, cada una de las cuales, dentro de la otra, no pasa a ésta, sino que no hace sino coincidir consigo misma. A ello se debe, por lo demás, que ella, la indiferencia, no sea tampoco sino subsistencia* q u e - e s - e n - s í, *sin ser todavía subsistencia de suyo* q u e - e s - p a r a - s í. *Dado que ella es la* i n d i f e r e n c i a *respecto a la diferencia de ambas determinaciones, no tiene aún en ella misma esta diferencia. Al ser unidad que-es-en-sí, a la que le da igual, está puesta entonces dentro de la determinación de cantidad, y la diferencia cualitativa le está enfrentada como aquello frente a lo cual a ella le da igual estar.– O bien, en la medida en que ella es lo infinito, el cual* r e s u l t a *del ir a sí*[177] *de lo cualitativo y cuantitativo, tiene ella este movimiento* d e t r á s d e s í, *y está referida a él.– | A la* [225] *Indiferencia le falta pues esto*[178]*: la unidad cualitativa consigo, la negatividad absoluta. Ella está dentro de la* d e t e r m i n a c i ó n *de indiferencia frente a lo negativo; no es, pues, lo absolutamente subsistente de suyo.*

B.

Lo SUBSISTENTE *DE SUYO*, COMO RELACIÓN INVERSA *DE SUS* FACTORES

La Indiferencia es solamente la unidad, que es en sí, de lo cualitativo y cuantitativo; tiene la referencia determinada a su otro, frente al cual a ella le da igual estar; es verdad que, en cuanto q u e - e s - e n - s í, *es inmediatez, de la cual es empero diversa su mediación; está, por tanto, de hecho ella misma mediada. Con esto, ella es lo subsistente* e s p e c í f i c o *que se media consigo por su negación y viene a ser, por ello, sub-*

175 *Indifferenz.*
176 *Gleichgültigkeit* (vierto el término por «indiferencia», con minúscula, frente al neologismo latino, escrito con mayúscula, al igual que se hacía en los casos de «Diferencia» *(Differenz)* y «diferencia» *(Unterschied)*. Cuando se trata en cambio de un adj. o adv. *(gleichgültig)*, tiendo a verter literalmente: «que da igual», con las correspondientes variaciones).
177 *Insichgehen* (entiéndase también, al mismo tiempo: «el ir dentro de sí»).
178 Los eds. acad. han añadido ad loc. un «*(zu seyn)*.», que no parece necesario. El texto diría entonces «...esto: (ser) la unidad...».

sistencia de suyo absoluta, de modo que tiene aún en ella las dos determinaciones, la subsistencia de suyo específica y su negación, como momentos diferentes de su Indiferencia; estos momentos vuelven a obtener por ello, al instante, su significación determinada, uno frente a otro. Pero no como subsistentes de suyo que lo fueran inmediatamente de por sí, sino que tienen su subsistencia de suyo únicamente dentro de su Indiferencia, y son momentos de ella.

Lo por lo pronto presente es el momento de la subsistencia de suyo específica, momento que, dentro de su determinidad, es lo cualitativo; en él mismo, no es la indistinta[179] unidad consigo sino que, frente a ella, es lo determinado, y con ello lo diferente dentro de sí. Hay pues dos subsistencias, en general; sólo en sí, dentro de su unidad, son éstas subsistencias de suyo; pues, dentro de su unidad, no están determinadas frente a otra cosa; lo específico es subsistente de suyo sólo en la negación de sí. Pero, en su determinidad específica, el uno es lo que el otro no es, y por consiguiente, al mismo tiempo, cada uno es solamente en la medida en que el otro es. Pero es su mutua diversidad determinada lo que constituye la diferencia cuantitativa; la cualitativa constituye la disposición de cada uno, su referencia específica al otro, por medio del cuanto. Éste, que constituye el ser de los lados de la relación, está de tal modo determinado cualitativamente frente a uno y otro que el ser del uno es el no ser del otro. Con ello están ambos en relación inversa.

La relación inversa retorna aquí; pero no es ya la primera, formal. En ésta, la referencia cualitativa referente a los lados mismos, consistente en que el uno no era lo que el otro, daba igual, pues ellos no eran sino cuantos en general. Aquí, en la realidad de esta relación, es la cualitatividad propia de los lados la que los refiere de ese modo; su determinación específica contiene el momento del excluir, de ser en sí mismo en la medida en que el otro no es. Al mismo tiempo, este retorno de los lados a
[226] sí es la referencia a sí a la que le da igual, el cuanto; ellos tienen a éste por | determinación de su consistir el uno frente al otro, dándoles ello igual. De este modo, al ser específico, el cuanto no es por su parte la determinidad exterior inmediata, sino referencia cualitativa.

Los dos lados de esta relación inversa tienen su subsistencia de suyo en la Indiferencia, que-es-en-sí, de sus momentos; son esta unidad misma, pero llevada a diferenciada[180]; son subsistentes de suyo, especificados. Al ser la unidad de lo cualitativo y lo cuantitativo, en sí son ambos lo mismo, y subsistentes de suyo; pero esta unidad lo son como mediados por su negación o el ser otro; cada uno tiene en el otro su retorno a sí; lo cualitativo es lo en sí determinado sólo dentro de la cantidad,

179 *indifferente.*
180 *differentirte*

entendida como un consistir que da igual; y lo cuantitativo es específico sólo dentro de lo cualitativo. Esta unidad negativa, dentro de la cual son ellos subsistentes de suyo, no está diferenciada aún de la absoluta Indiferencia entre ellos; por consiguiente, dentro de su determinidad pasa lo negativo a colocarse frente a sí mismo. La unidad de ambos está por consiguiente presente, como subsistencia de suyo en general, dentro de la diferencia de los dos, los cuales, como se ha determinado ya, están en relación inversa el uno para con el otro. Son específicamente subsistentes de suyo, como determinados, y cada uno es la mediación de sí consigo por su negación; pero, al principio, su negación se limita a ser diferente de su subsistencia de suyo, que es en sí; ella es, pues, otro subsistente de suyo. El retorno a sí no consiste por ello, al principio, sino en la inmediatez de cada uno, dentro de la cual se mantiene frente a su variación; la inmediatez de su consistir, y su igualdad consigo, entendida como igualdad dentro de la variación, o sea su mediación consigo, caen la una fuera de la otra. Hay en cada uno una parte inmediata, que es para sí, y que no le sobreviene como medro en virtud de la negación del otro; una parte que puede ser vista como mayor o menor o como infinitamente pequeña y que es, en general, el momento de la subsistencia de suyo específica.

Así pues, lo que está presente dentro de la relación inversa real son dos subsistencias de suyo específicas, que en sí son lo mismo pero que, como cuantos, son diferentes. Con ello, la Indiferencia que-es-en-sí entre ellos no es más que su suma; un cuanto determinado. Ésta tiene su determinidad cualitativa en las relaciones diferentes, dentro de las cuales entran mutuamente los cuantos a los que les da igual serlo; pues la referencia que tales cuantos del todo, cualitativamente determinados, tienen dentro de la relación, es la diversidad específica de este todo. Estos lados de la relación son factores que, sin dejar de ser en sí el mismo todo, lo determinan por medio de su variación determinada, cuantitativa; no según la Indiferencia de cada uno, sino según su determinidad; pues son ellos justamente los que la constituyen.

Ahora bien, esta determinidad de los factores consiste en la diversa relación de sus cuantos. Pero al mismo tiempo están, esencialmente, determinados cualitativamente uno frente al otro; la diversidad cuantitativa entre ellos no es un caer el uno fuera del otro, sino que se da dentro de una sola unidad. El uno no tiene pues una magnitud más que en la medida en que el otro lado no la tiene; tanto como decrece [227]
de uno se le acrecienta al otro. Ahora bien, como la cuantitatividad de *ambos* es sencillamente de esta naturaleza cualitativa, cada uno alcanza entonces a llegar solamente tan lejos como el otro. Como son cuantos, en la medida en que debieran ser diversos *y constituir una relación determinada* el uno sobrepasaría al otro y, en su ir a más, tendría un ser que el otro no tendría. Pero, en su referencia cualitativa,

cada uno es sólo en la medida en que el otro es. Están por consiguiente en equilibrio, de tal modo que tanto como el uno aumentara o disminuyera crecería o decrecería igualmente el otro; y crecería o decrecería en la misma proporción.

Así pues, partiendo del fundamento [, de la base] de la referencia cualitativa entre *ellos* no cabe llegar a diferencia cuantitativa alguna.– *Pero la determinación cuantitativa puede ser tomada como determinación primera; así, uno podría ser aceptado inmediatamente como mayor respecto al otro. Pero de este modo se sobrepasa a sí mismo pues, dentro de su determinación, es igual que el otro; es como desigual al otro como se sobrepasa a sí y contiene al otro. Ser m á s que el otro es cosa que sólo del otro y por él*[181] *la tiene; pero a éste no le queda nada más, pues, en virtud de la determinación cualitativa que la diferencia cuantitativa tiene, aquello que el* uno s e r í a f u e r a y m á s a l l á del otro n o *es* s i n o *e s t e* o t r o m i s m o. *Lo que hay es solamente el uno y el otro; en la medida en que el uno medra, este medro no es sino el otro.*

En la medida pues en que, partiendo de la representación cuantitativa, viene a ser perturbado el equilibrio y tomado uno de los factores como mayor, viene a ser *entonces éste* de *tal* modo preponderante que el otro decrece con velocidad acelerada, y viene a caer *de tal modo* bajo el yugo del primero *que* éste se convierte en el único subsistente de suyo; pero con ello no es ya *algo* específico, sino el todo.

En la medida pues en que en el todo, cuyos factores deben ser los lados de la relación inversa, hay presente una determinidad y sobreviene un cambio, no sobreviene éste entonces sino en el todo mismo, no en los factores, que no tienen determinidad alguna mutua. Además, en la medida en que tales factores –aunque de manera superflua, como se ha demostrado– vienen adoptados como determinaciones del todo, da perfectamente igual cuál haya que cambiar; o sea, que el otro se cambia justamente de igual modo; en general, sólo una cosa se cambia: el todo; la diferencia de los factores es insignificante.

Pero tampoco el todo cambia; pues este todo, la Indiferencia que es en sí, ya no está en general determinado cualitativa o cuantitativamente; no es ni suma ni cuanto, ni tampoco otra determinidad cualitativa cualquiera. La determinidad no es ya p r i m e r a n e g a c i ó n, *sino negatividad absoluta. La Indiferencia es en sí sólo*
[228] *esto: el dar igual respecto a cualidad y cuanto.* | *Pero la determinidad que ella tenía aún como siendo-en-sí, y que consistía en la diferencia de sus factores, se ha asumido plenamente, por haberse mostrado como Indiferencia que regresa a sí; por ello, no sólo* e n s í *son esos factores lo mismo, sino que lo son dentro del* d e t e r m i -

181 Las dos preposiciones: «del» y «por», vierten *vom*.

nado ser-otro de ambos; es su referencia negativa, por medio de la cual ambos son uno.

Observación

[Título en la Tabla del Contenido: *Aplicación de esta relación*].

Esta relación de un todo que debe tener su determinidad *en* la diferencia de magnitudes de factores cualitativamente determinados uno frente a otro viene empleada, *a modo de ejemplo*, en el caso del movimiento elíptico de los cuerpos celestes. Dentro de *este* movimiento, la velocidad de aquéllos se acelera cuando se aproximan al perihelio, y disminuye cuando se aproximan al afelio. A fin de dar una, así llamada, explicación *de este* fenómeno se aceptan una fuerza centrípeta y otra centrífuga como momentos cualitativos del movimiento de la línea curva. Su diferencia cualitativa consiste en la *diversidad* de la dirección. En el respecto cuantitativo, esas fuerzas *son* determinadas como desiguales y *contrapuestas*, de modo que la una debe crecer y la otra decrecer de la misma manera, y a la inversa, *al mismo tiempo* que también su relación se invierte de nuevo de tal modo que, después de que la fuerza centrípeta ha ido creciendo durante un tiempo mientras decrecía la fuerza centrífuga, se da[182] un punto en que la fuerza centrípeta decrece, *mientras que* la fuerza centrífuga se acrecienta. *He dilucidado este tema dentro de una disertación anterior, y puesto en evidencia lo vano de esta diferenciación y de las explicaciones construidas sobre ella. Una consideración más precisa muestra fácilmente que, en general, dentro de las operaciones y fórmulas construidas en base a aquella diferenciación no viene de hecho a darse una diversidad cuantitativa de estos momentos, sino que lo que está en cuestión es más bien sólo y en cualquier caso el todo, la velocidad del movimiento; de modo que lo que resulta como magnitud de la acción de uno de los factores es precisamente en la misma medida magnitud del otro, así como es igualmente la magnitud del todo. Dado que las magnitudes tienen* una frente a otra *la* determinidad cualitativa, en ningún caso es posible ponerlas[183] por separado; sólo con respecto a la otra tiene cada una sentido; en la medida, pues, en que la una excediera en algo a la otra no tendría en esa medida referencia alguna a *la otra* ni estaría presente.– En caso de que se aceptara que la una fuera, en una ocasión, mayor que la otra, con lo que estaría como mayor en referencia a la menor, ocurriría[184] lo anteriormente dicho, a saber: que ella

182 *eintrete*.
183 *bringen*.
184 *tritt... ein*.

recibiría absolutamente la preponderancia, y la otra desaparecería. Basta una consideración muy simple para darse cuenta de que si p.e., como antes se ha indicado, la fuerza centrípeta del cuerpo, mientras se aproxima al perihelio, *debe* crecer mientras que, por el contrario, la fuerza centrífuga *debe* decrecer otro tanto, esta última no *será* capaz ya de arrancar al cuerpo de la acción de la
[229] primera y | de alejarlo de nuevo de su cuerpo central; en cambio, desde el momento en que la primera *tenga* la preponderancia, la otra será entonces vencida y el cuerpo será conducido con velocidad acelerada hacia su cuerpo central. Y a la inversa, si es la fuerza centrífuga la que, al acercarse el cuerpo infinitamente al afelio, tiene la supremacía, igual de contradictorio será entonces que deba ser vencida en el afelio mismo por la más débil.– Está claro que en tal caso sería una fuerza ajena la que efectuara esa inversión; y ello quiere decir que la velocidad del movimiento, ora acelerada, ora retardada, no podría ser conocida a partir de aquellos factores que habían sido justamente admitidos para explicar esa diferencia.

Esta misma relación *fue* aplicada *más tarde* a la fuerza atractiva y repulsiva, para comprender la diversa densidad de los cuerpos; también la relación inversa de sensibilidad e irritabilidad ha *llegado a* servirse de ella para comprender, a partir *de la diversidad* de estos factores de la vida, las diversas determinaciones del todo, de la salud, así como también la diversidad de géneros de los seres vivos. *Pero* el embrollo y galimatías en que se enredó esta explicación, al usar acríticamente de estas determinaciones conceptuales, ha tenido como consecuencia que este formalismo *parezca haber* sido prontamente de nuevo abandonado, *mientras* que en la ciencia, *por el contrario*, y particularmente en la de la astronomía física, sigue usándose ese formalismo en su entera extensión.

–*Por lo que hace a* la Indiferencia absoluta, *el concepto fundamental* de la sustancia spinozista, *puede aún recordarse que este concepto* es la determinación última del ser antes de que éste se convierta en esencia, pero *que* no llega a *la esencia misma. La Indiferencia absoluta contiene la unidad absoluta de los seres específicamente subsistentes de suyo en su determinación suprema*[185], *en cuanto determinación del pensar y del ser, y por ende, en general, de todas las otras modificaciones de estos atributos. Sólo que, con ello,* lo pensado no es más que el absoluto que es en sí, no lo que es para sí. O sea, es la reflexión exterior, estancada en el hecho de que los seres específicamente *subsistentes de suyo* sean en sí, o sea dentro del absoluto, lo mismo.

185 *hochsten Bestimmung* (también: «destino supremo»).

una sola cosa, siendo la diferencia entre ellos una diferencia que da igual; en sí, ninguna diferencia. Lo que falta aquí todavía consiste en que esta reflexión deje de ser la reflexión externa *del sujeto* pensante, *sino que ella misma venga a ser conocida, y además como la determinación y movimiento propios de los subsistentes de suyo, a saber: asumir la diferencia entre ellos sin ser meramente en sí una sola cosa, sino como siendo una sola cosa dentro de la diferencia cualitativa entre ellos, por cuyo medio [se da a ver]*[186] *entonces el concepto de la esencia, que no consiste en tener lo negativo fuera de él, sino en ser en él mismo* la negatividad absoluta, la indiferencia tanto frente a sí mismo como, en la misma medida, *de su* ser otro *frente a sí.*

C. [230]

Brotar de *la esencia*

La Indiferencia absoluta consistía en que ella era lo específicamente subsistente de suyo, mediado consigo mismo por su negación y que, purificado por ésta, era lo absolutamente subsistente de suyo. Es así la Indiferencia que presupone a lo específico subsistente de suyo y a la negación de éste y que, por ello, está determinada como lo que-es-en-sí.

Al principio, esa determinidad le es esencial; regresando de esos momentos, la Indiferencia, entendida como la determinación o como el ser-en-sí, es diferente de ellos, en cuanto diferente de la disposición o ser-para-otro de éste, del ser en sí.

En segundo lugar, empero, esta determinidad ha resultado, con más precisión, como relación inversa de factores. En efecto, en cuanto que ella se da esencialmente en lo absolutamente subsistente de suyo, hay que considerar aquella subsistencia específica y su negación solamente dentro de su referencia al mismo; o, más bien, ambas no son sino momentos de esta su unidad.

En tercer lugar, dentro de esta determinación: ser factores de determinidad de la esencia, se ha asumido su unidad imperfecta, su relación inversa. O sea, la determinidad de la Indiferencia absoluta se ha mostrado [como] siendo la referencia negativa a sí misma. La determinidad es la diferencia y la negación recíproca de los factores; pero la negación no es ya la negación de algo inmediato, de modo que ella misma no fuera sino una negación inmediata y deter-

186 Añadido en la ed. acad..

minada por otra cosa, sino que la negación de lo otro es la negación de la propia subsistencia específica frente a lo otro; la referencia negativa a lo otro, la cual es como tal un ser-determinado o un transitar, es más bien un asumir la propia determinidad, el transitar a sí misma; negación de lo negativo.

La determinidad de la Indiferencia que-es-en-sí es, con esto, la infinitud de su subsistencia de suyo, la negatividad absoluta. No es pues la subsistencia de suyo específica, que se media consigo misma por su negación, sino la subsistencia de suyo absoluta, que no es sino esto: mediarse [consigo][187] por su negatividad, igual a sí.– Es verdad que, aquí, una primera subsistencia de suyo absoluta está formulada frente a la otra, que es en cuanto mediada consigo. En esa medida, aquélla es la subsistencia inmediata o que-es sólo en-sí; y en esa medida, es lo específico, una subsistencia determinada en general. Pero el resultado es precisamente esto, que, en primer lugar, la subsistencia de suyo [231] *que-es-en-sí, | la Indiferencia en cuanto tal, no es absoluta, sino que está ella misma determinada, y que ella es esencialmente esto; pero que su determinidad, la negación de la negación, es entonces subsistencia de suyo que-es-para-sí, y que contiene como momento, como algo asumido, aquella subsistencia de suyo que-es-en-sí. Está, pues, presente la subsistencia de suyo que, dentro de la negación completa de ella misma, a saber dentro de la subsistencia de suyo del ser otro, es decir del primer inmediato, es esto: ser simple referencia a sí y, por tanto, al mismo tiempo referencia negativa a sí.*

Con esto, el ser ha regresado absolutamente a sí; ha asumido su determinidad: ser lo inmediato simple, y se ha interiorizado [, se ha acordado de sí][188].

El ser es, por de pronto, cualidad que, según su determinación, es el ser en sí determinado, determinidad que es ente, y ello porque el ser es la negación de lo otro. La cantidad es, según su determinación, la determinidad que da igual, que no es negación de un algo otro, sino algo que da igual, exterior a él. Por lo pronto se ha mostrado en ellas, dentro de su inmediatez, que la cualidad pasa a la cantidad, y ésta a aquélla. La unidad de las dos es la medida; así como antes estaba puesta cada una como siendo para sí, dentro de ésta han entrado en referencia mutua, por lo pronto según la determinidad de la una frente a la otra, estando con ello sólo dentro de una unidad relativa. Pero, mediante el movimiento de la medida, viene a ser puesto aquello que ellas, considerada cada una de por sí, muestran ser en sí; y de ahí brota su unidad absoluta.

187 *sich* (añadido en la ed. acad.).
188 *sich erinnert.*

Esta unidad de lo cualitativo y cuantitativo, que es por lo pronto indiferencia frente al uno y frente al otro, no es esencialmente Indiferencia *como* [indistinción] *frente al uno y al otro*, sino indiferencia *frente a sí misma*, un derrumbarse dentro de sí. Ésta es la cuantitatividad de la Indiferencia, pero también y precisamente en la misma medida su cualitatividad; en cuanto Indiferencia, ella es en efecto subsistencia de suyo, *que es en sí e inmediata*; pero justamente este ser en sí, o sea la inmediatez, es *determinidad*; por tanto, negación de la Indiferencia, un subsistente de suyo que es *otro*. La referencia negativa de ambos subsistentes de suyo, el uno referido al otro, constituye su determinidad cualitativa, en donde, por tanto, esa primera inmediatez es puesta solamente como determinidad y, por ende, asumida; en cuanto que este asumir no es solamente asumir de la inmediatez, sino de la misma como negación, es entonces negación de la negación; la determinidad, que es la subsistencia-de-suyo del todo: la *Indiferencia negativa*.

Esta unidad consigo de la determinidad y de la indiferencia frente a ella es la verdad del ser. Ella es el ser simple, inmediatez que da igual, al estar mediada consigo por la negación suya, del ser, por la indiferencia de éste frente a sí mismo; o sea que el ser es la mediación como pura igualdad consigo, como simple inmediatez: el ser no es más que esto, haber coincidido consigo dentro de su negación y, con ello, ser puro ser.

| El ser, en cuanto esto: ser [o estar] sencillamente interiorizado, es la *esen-* [232]
cia. La verdad del ser es, así, ser inmediato en cuanto inmediatez absolutamente asumida. Él es solamente como referencia negativa a sí; así, se repele de sí: este acto de repeler es su no ser, siendo así *la primera* inmediatez ser *cualitativo*. Pero este no ser es indiferencia frente a sí, el acto de asumirse a sí; así es, por lo pronto, ser cuantitativo: esto es ya *en sí* el retorno a sí, en la medida en que aquel ser primero, en efecto, está determinado como *no ser*; pero al principio es solamente ser cuantitativo, en la medida en que aquél es ser primero, *inmediato*. El ser cuantitativo se hace medida y, en cuanto tal, Indiferencia que-es-para-sí; ésta es justamente esto: determinar al *ser* inmediato como un *no ser*, y al *ser en sí* como *determinidad*. El *ser*, en cuanto que él es no ser lo que él es, y ser lo que él no es, *en cuanto esta simple negatividad de sí mismo*, es la *esencia*.

Wissenschaft der Logik.

Von

D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel,
Professor und Rector am Königl. Bayerischen Gymnasium zu Nürnberg.

Erster Band.
Die objective Logik.

Zweytes Buch.
Die Lehre vom Wesen.

Nürnberg,
bey Johann Leonhard Schrag
1813.

Ciencia
de la
l ó g i c a

Por el

Doctor Ge. Wilh. Friedr. Hegel

Catedrático y Rector del Real Gymnasium Bávaro
de Nuremberg

Primer volumen

La
lógica objetiva

Libro segundo
La doctrina de la esencia

Nuremberg,
Johann Leonhard Schrag
1813

Ciencia de la lógica

VOL. I

LA LÓGICA OBJETIVA

Libro segundo

LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

(1813)

TABLA DEL CONTENIDO

[Se añade entre corchetes la paginación del volumen 11 de la edición académica]

Capítulo segundo

Capítulo tercero

SECCIÓN TERCERA

Capítulo primero

Capítulo segundo

Capítulo tercero

LIBRO SEGUNDO
LA ESENCIA

La verdad del ser es la esencia.

El ser es lo inmediato. En cuanto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en y para sí, no se está quieto cabe lo inmediato y sus determinaciones, sino que lo atraviesa de parte a parte, con la presuposición de que detrás de este ser hay aún algo otro que el ser mismo, y de que este trasfondo constituye la verdad del ser. Este conocimiento es un saber mediato, pues no se encuentra inmediatamente cabe la esencia ni dentro de ella, sino que comienza a partir de un otro, del ser, y tiene que hacer un camino previo, el camino de sobrepasar el ser o más bien de intrapasar a éste. Sola y primeramente en cuanto que el saber se interioriza-y-recuerda[1] a partir del ser inmediato encuentra por esta mediación la esencia.– La lengua alemana ha conservado en el verbo ser la esencia en el tiempo pasado: sido; pues la esencia es el ser pasado, pero ser pasado carente de tiempo.

Al ser representado este movimiento como camino del saber, este inicio a partir del ser, y el curso que lo asume y arriba a la esencia como a un algo mediato, aparecen como siendo una actividad del conocer que sería exterior al ser, y que en nada le iría a la naturaleza propia de éste.

Pero este curso es el movimiento del ser mismo. Lo que en éste se mostró es que él, por su naturaleza, se interioriza [recuerda], y que por este ir hacia dentro de sí viene a ser esencia.

Si el absoluto, pues, fue por lo pronto determinado como ser, ahora lo es como esencia. El conocer no puede estarse en general quieto cabe el variado estar, pero tampoco cabe el ser, el puro ser; inmediatamente se impone la reflexión de que este puro ser, la negación de todo lo finito,

1 *sich erinnert* (lamentablemente, no pueden recogerse en español todos los matices de la expresión, ya que el verbo «recordar» no es reflexivo; podría haber vertido «acordarse», que sí lo es: pero en este caso se pierde la importante alusión a la reflexión y al sentar o dar razón de lo mentado en la raíz, gracias al prefijo: en al. *er-*, y en esp. *re-*; además, la raíz del original: *inner*, apunta a lo interior, así que no parece haber más remedio que verter la expresión por una cláusula compuesta).

presupone una *interiorización* [un recordar][2] y un movimiento que han purificado el inmediato estar hasta convertirlo en ser puro. El ser viene en consecuencia determinado como esencia, como un ser tal que en él es negado todo lo determinado y finito. Es, así, la unidad simple, *carente de determinación*, de la que lo determinado ha sido desechado de una *manera exterior*: a esta unidad, lo determinado mismo le era un algo exterior, y ello
242] le sigue estando todavía enfrentado después de este desechar; | pues no ha sido asumido en sí, sino sólo relativamente, en referencia a esa unidad.– Ya fue recordado más arriba que cuando la esencia pura es determinada como *omnitud de todas las realidades*, éstas subyacen igualmente a la naturaleza de la determinidad y de la reflexión abstrayente, reduciéndose esta omnitud a vacía simplicidad. De esta manera, la esencia es sólo producto, cosa hecha. La negación *exterior*, que es abstracción, se limita a sacar las determinidades del ser *fuera* de aquello que sigue restando como esencia; no hace, por decirlo así, más que emplazarlas en otro lugar, dejándolas como siendo lo mismo antes que después. Pero, de esta manera, la esencia no es ni *en sí*, ni *para sí misma*; ella es *por otro*, por la reflexión exterior, abstrayente; y es *para otro*, a saber para la abstracción, y en general para el ente quieto que le sigue estando enfrentado. En su determinación es, por tanto, la carencia de determinación dentro de sí muerta, vacía.

Pero la esencia, tal como ha venido a ser aquí, no es lo que es por una negatividad ajena a ella, sino por la suya propia, por el movimiento infinito del ser. Ella es *ser-en-y-para-sí*; *ser en sí* absoluto, en cuanto que le da igual estar frente a toda determinidad del ser, habiendo sido absolutamente asumidos el ser otro y la referencia a otro. Pero no es solamente este ser-en sí; como mero ser-en sí sería sólo la abstracción de la pura esencia; sino que es, igual de esencialmente, *ser para sí*; ella misma es esta negatividad, el asumirse del ser otro y de la determinidad.

Como perfecto retorno del ser a sí es la esencia pues, por de pronto, la esencia indeterminada; las determinidades del ser están asumidas dentro de ella; ella las contiene *en sí*, pero no como están puestas *en ella*. Dentro de esta simplicidad consigo no tiene la esencia absoluta *ningún estar* ahí. Pero tiene que pasar a estarlo; pues ella es *ser-en-y-para-sí*, es decir

2 *Erinnerung* (este campo semántico sigue dando problemas; aquí, el sufijo *–ung* denota una acción; al menos presente en uno de los términos en español; en cambio, «recuerdo», que es la traducción normal de *Erinnerung* tiene un sabor más bien pasivo: difícilmente diríamos en castellano que un recuerdo es un «movimiento», como señala el texto; he intentado paliar el problema traduciendo el término como un infinitivo sustantivado: «el recordar» en cuanto «acción de recordar»).

que diferencia las determinaciones que en sí contiene; porque ella es repulsión de sí o indiferencia frente a sí, referencia negativa a sí, con lo que se pone enfrente de sí misma, y no es ser para sí infinito sino en la medida en que es la unidad consigo dentro de esta su diferencia de sí.– Este determinar es, pues, de otra naturaleza que el determinar dentro de la esfera del ser, y las determinaciones de la esencia tienen otro carácter que las determinidades del ser. La esencia es unidad absoluta del ser-en-y-para sí; su determinar permanece por consiguiente en el interior de esta unidad, y no es ningún devenir ni transitar, igual que tampoco las determinaciones mismas son un otro en cuanto otro ni referencias a otro; son subsistentes de suyo pero, con ello, sólo en cuanto tales que son en su unidad, unos con otros.– En cuanto que la esencia es por lo pronto simple negatividad, tiene que poner entonces en su esfera la determinidad que ella sólo contiene en sí, a fin de darse estar y, luego, su ser para sí.

| La esencia es dentro del conjunto de la lógica lo que la cantidad era dentro de la esfera del ser: la indiferencia absoluta frente al límite. La cantidad es empero esta indiferencia dentro de una determinación inmediata; y el límite en ella, inmediata determinidad exterior; la cantidad pasa al cuanto: el límite exterior le es necesario y está siendo en ella. En la esencia, en cambio, la determinidad no es, sino que está solamente puesta por la esencia misma; no es libre, sino que es sólo dentro de la referencia a la unidad de la esencia.– La negatividad de la esencia es la reflexión, y las determinaciones están[3] reflexionadas, puestas por la esencia misma, permaneciendo dentro de ella como asumidas. [243]

La esencia está entre ser y concepto, y constituye el término medio de éstos; y su movimiento constituye la transición del ser al concepto. La esencia es el ser-en-y-para sí, pero lo es dentro de la determinación del ser-en sí; pues su determinación universal es provenir del ser o ser la primera negación del ser. Su movimiento consiste en poner en ella la negación o determinación, en darse por ello estar y en venir a ser como infinito ser para sí aquello que ella es en sí. Así se da su estar, que es igual a su ser en sí, y viene a ser el concepto. Pues el concepto es el absoluto, tal como dentro de su estar absolutamente es, o sea en y para sí. Pero el estar que la esencia se da no es aún el estar tal como éste es en y para sí, sino tal como la esencia se lo da, o sea como viene puesto, siendo aún diferente, por tanto, del estar del concepto[4].

3 Adición de Lasson.

4 O sea, del ser-ahí o existencia propia del concepto.

La esencia *parece*[5] primero *dentro de sí misma*, o sea, es *reflexión*; segundo, *aparece*; tercero, *se revela*. En su movimiento, se pone en las siguientes determinaciones:

I. como *simple* esencia, que es en sí dentro de sus determinaciones en el interior de sí;

II. como emergiendo en el estar[6], o sea según su existencia y *aparición*;

III. como esencia que es una sola cosa con su aparición, como *realidad efectiva*.

5 *scheint* (Hegel utilizará el verbo, normalmente, en un sentido positivo, cuyo correspondiente castellano: el verbo parecer, tiene un sabor añejo pero sabroso. P.e., el trujamán del Retablo de Maese Pedro, en *Don Quijote*, dice de Don Gaiferos –representado por un títere– que allí *parece a caballo*, dando a entender que lo que ahí se ve es una representación o señal del caballero andante, no él mismo, de acuerdo en esto con el correspondiente sustantivo: «apariencia», el cual no tiene necesariamente un sentido peyorativo (la apariencia de alguien es *también* su «facha», el modo en que él se presenta *en público*, tanto en su porte y ademanes como en la manifestación de su *parecer*; y hay que saber *guardar las apariencias*). En cambio, *Don Quijote* tomará ese «parecer» y esa «apariencia» *(Schein)* por un «aparecer», o sea por la «aparición» *(Erscheinung*, según la terminología hegeliana, *que corrige de este modo en profundidad* el sentido del «fenómeno» kantiano) de Don Gaiferos en persona. Entiéndase pues en estos pasajes el verbo «parecer» como el hecho de presentarse una *apariencia* que remite a algo que ella misma es *sólo cuando se niegan sus pretensiones* de tener sentido por separado, de por sí: Don Gaiferos *parece* a caballo si y sólo si negamos que lo que allí parece sea el propio héroe, en carne y hueso; lo que «parece» es en verdad el héroe... *asumido, aufgehoben* dentro del tingladillo o retablo de la farsa; cf. *infra*, p. 512, n. 101).

6 *heraustretend in das Daseyn* (acus. con movimiento; lit.: «saliendo de sí *[her]* por entero hacia fuera *[aus]* y entrando *[tretend]* en el *[in das]* ser-que-está-ahí *[Da – seyn]*»).

SECCIÓN PRIMERA [244]

LA ESENCIA COMO REFLEXIÓN DENTRO DE ELLA MISMA

La esencia proviene del ser; en esa medida, no es inmediatamente en y para sí, sino un resultado de aquel movimiento. O bien la esencia, tomada por lo pronto como algo inmediato, es entonces un determinado estar, al cual le está enfrentado otro; ella es sólo estar esencial frente a algo inesencial. La esencia es empero el ser asumido en y para sí; lo que a ella le está enfrentado es solamente *apariencia*. Sólo que la apariencia es el propio poner de la esencia.

La esencia es, *primero*, *reflexión*. La reflexión se determina; sus determinaciones son un ser puesto, que a la vez es reflexión dentro de sí; son

en segundo lugar estas *determinaciones-de-reflexión*, o sea las esencialidades las que hay que tomar en consideración.

En tercer lugar, la csencia, como reflexión del determinar dentro de sí mismo, se hace *fundamento*, y pasa a la *existencia y aparición*.

CAPÍTULO PRIMERO
LA APARIENCIA

Al provenir la esencia del ser, parece estar enfrentada a él; este ser inmediato es *por lo pronto* lo *inesencial*.

Sólo que, *en segundo lugar*, es más que algo solamente inesencial: es ser carente de esencia, es *apariencia*.

En *tercer lugar*, esta apariencia no es algo exterior, otro que la esencia, sino su propia apariencia. El parecer de la esencia dentro de ella misma es la *reflexión*.

[245] | A.

Lo esencial y lo inesencial

La esencia es el *ser asumido*. Es simple igualdad consigo misma pero, en esa medida, es la *negación* de la esfera del ser en general. Así, la esencia tiene la inmediatez frente a sí como una inmediatez a partir de la cual ha venido ella a ser una inmediatez conservada y mantenida en ese asumir. La esencia misma es, dentro de esta determinación, esencia *que está siendo*, esencia inmediata, y el ser es solamente un algo negativo *respecto* a la esencia, no en y para sí mismo; la esencia es pues una negación *determinada*. Ser y esencia se comportan-y-relacionan de esta manera, a su vez, como [si fueran] en general *otros* el uno para el otro, pues *cada uno tiene un ser, una inmediatez*; siendo indiferentes el uno al otro tienen, de acuerdo con este hecho de ser, igual valor.

Pero a la vez es el ser, en oposición a la esencia, lo *inesencial*; tiene frente a ésta la determinación de lo asumido. En la medida, sin embargo, en que él sólo se comporta-y-relaciona, en general, como un otro con la esencia, ésta no es entonces propiamente esencia, sino sólo un estar ahí determinado de otra manera: lo *esencial*.

La diferencia de lo esencial y lo inesencial ha hecho recaer a la esencia en la esfera del *estar*, en cuanto que la esencia, tal como por lo pronto es, está determinada como inmediata, como siendo, y, con ello, sólo como *otro* frente al ser. Con ello, la esfera del estar es situada de fundamento; y el que el ser, dentro de ese estar [, o sea, estando ahí,] sea ser-en-y-para sí es una determinación más, exterior al estar mismo, igual que, a la inversa, aunque sea verdad que la esencia es el ser-en-y-para-sí, sólo lo es frente a otro, dentro de un *determinado* respecto.– Por consiguiente, en la medida en que, en un estar [, en una existencia], vengan diferenciados uno de otro un algo *esencial* y un algo *inesencial*, esta diferencia será entonces un poner exterior, una acción de separar una parte del estar de otra parte [de éste; algo] que no atañe al estar mismo, una partición que cae en un *tercero*. En este punto, queda indeterminado qué pertenezca a lo esencial o a lo inesencial. Es cierto respecto y consideración cualquiera, exterior, el que lo hace, y por eso hay que mirar al mismo contenido ora como esencial, ora como inesencial.

Más exactamente considerada, la esencia viene a ser un algo esencial frente a un inesencial sólo por el hecho de que ella es tomada solamente como un asumido ser o estar. De esta manera, la esencia es solamente la *primera* negación, o sea la negación que es *determinidad*, por la cual deviene el ser solamente estar, o el estar deviene solamente un *otro*. La esencia es empero

la negatividad absoluta del ser: es el ser mismo, pero no solamente determinado como un otro, sino el ser que se ha asumido lo mismo como ser inmediato que como negación inmediata, o sea como | negación afectada de un ser [246] otro. Con ello, el ser o estar no se ha conservado como algo distinto de la esencia, así que lo inmediato, diferente todavía de la esencia, no es meramente un estar inesencial, sino lo inmediato en y para sí nulo; es sólo una antiesencia[7]: es la apariencia.

B.

LA APARIENCIA

1. El ser es apariencia. El ser de la apariencia consiste sólo en el ser-asumido del ser, en la nulidad de éste; esta nulidad la tiene él dentro de la esencia; y fuera de su nulidad, fuera de la esencia, la apariencia no es nada. Ella es lo negativo, puesto como negativo.

La apariencia es el resto íntegro que ha quedado aún de la esfera del ser. Ella misma parece, empero, tener aún un lado inmediato, independiente de la esencia, y ser en general un otro de ésta. Lo otro contiene en general los dos momentos del estar y del no estar. En cuanto que no tiene ya un ser, a lo inesencial le queda entonces solamente del ser otro el puro momento del no estar ahí; dentro de la determinidad del ser, la apariencia es de tal modo este inmediato no estar ahí que su único estar lo tiene sólo en referencia a otro, o sea en su no estar: es lo insubsistente, que sólo en su negación es. Le queda pues solamente la pura determinidad de la inmediatez; está como inmediatez reflexionada; esto es, esta inmediatez sólo es por medio de la negación de ella misma y, frente a su mediación, no es nada más que la vacía determinación de la inmediatez del no estar.

7 *ein Unwesen*.–Traducir aquí «inesencia» sería tan literal como ininteligible en español; peor sería *insussistenza*, como hace el tr. italiano, A. Moni (*ad. loc.*: I, 105), ya que «subsistencia» remite a *Selbständigkeit*, según se ha venido vertiendo en esta trad. (dos párs. después, Hegel hablará en efecto de *das Unselbständige*). Tampoco me he atrevido –aunque tentado estuve de hacerlo– a recurrir a la metáfora profunda del andalucismo: «mal ángel» (vulgo, «malage»).– «Contraesencia» afinaría más, pero chocaría con el uso del prefijo «contra-» para el correspondiente *Gegen-* (cf. *Gegenstoss*, *infra*, pp. 450, 496, 514, 613). Por eso me he decidido al final por verter: «antiesencia», pues en ese prefijo se ha apagado –al menos en castellano– el eco positivo que todavía resuena en el prefijo «contra-» (y mucho más, claro está, en *Gegen-*), aludiendo a un «ir a enfrentarse a», un «ir al encuentro de».

–Así, la apariencia, el fenómeno, propio del escepticismo, o también la aparición, propia del idealismo[8], es una tal inmediatez, sin ser ni algo ni cosa alguna, ni en general un ser indiferente que existiera fuera de su determinidad y su referencia al sujeto. El escepticismo no se permitía decir «Esto es»[9]; el más moderno idealismo no se permitía mirar los conocimientos como un saber acerca de la cosa-en-sí; aquella apariencia no debería tener en general basamento alguno por parte de un ser; en estos conocimientos no debería entrar la cosa-en-sí. A la vez, empero, admitía el escepticismo múltiples determinaciones de su apariencia o, más bien, su apariencia tenía toda la múltiple riqueza del mundo por contenido. De igual modo, la aparición, propia del idealismo, comprende dentro de sí el ámbito entero de estas múltiples [247] determinidades. Aquella apariencia y esta | aparición están, así, inmediatamente determinadas de múltiples maneras. Por consiguiente, bien puede ser que a la base de este contenido no haya ningún ser, ninguna cosa ni cosa-en-sí, que el contenido se quede de suyo como lo que él es; no ha sido más que traspuesto del ser a la apariencia, así que la apariencia tiene en el interior de sí misma aquellas múltiples determinidades inmediatas, existentes y distintas unas a otras. La apariencia misma es pues algo inmediatamente determinado. Puede tener este o aquel contenido; cuál tenga, empero, no es cosa puesta por ella misma, sino que lo tiene de manera inmediata. En tan escasa medida como el escepticismo ha ido el idealismo leibniziano, kantiano o fichteano, así como otras de sus formas, más allá del ser como determinidad, más allá de esta inmediatez. El escepticismo se deja dar el contenido de su apariencia; qué contenido deba tener es algo que le es dado de inmediato. La mónada leibniziana desarrolla a partir de ella misma sus representaciones, pero sin ser ella la fuerza engendradora y de enlace, sino que aquéllas ascienden dentro de ella como burbujas; son indiferentes, inmediatas unas frente a otras y, así, frente a la mónada misma. Precisamente de igual manera es el fenómeno[10] kantiano un contenido dado de la percepción que presupone afecciones, determinaciones del sujeto, las cuales son inmediatas las unas frente a las otras y frente al sujeto mismo. Bien puede ser que el infinito choque inicial[11] del idealismo fichteano no tenga a la base ninguna cosa-en-sí, sino que venga a ser puramente una determinidad dentro del Yo. Pero esta determinidad le es al mismo tiempo inmediata al Yo, que la hace suya

8 Respectivamente: *Schein*, *Phänomen*, *Erscheinung*.
9 Comillas añadidas por Lasson.
10 *Erscheinung*.
11 *Anstoss*.

asumiendo su exterioridad: es una *limitación* de éste que él puede sobrepasar, pero que tiene en ella un lado de indiferencia según el cual ella contiene, aun estando dentro del Yo, un *inmediato* no ser de éste.

2. La apariencia contiene pues una presuposición inmediata, un lado independiente frente a la esencia. Pero, al ser diferente de la esencia, no cabe mostrar que sea la apariencia la que se asuma y regrese a aquélla; pues el ser, en su totalidad, ha regresado a la esencia; la apariencia es lo en sí nulo; lo único que hay que mostrar es que las determinaciones que la diferencian de la esencia son determinaciones de la esencia misma y, ulteriormente, que esta *determinidad de la esencia* que es la apariencia está asumida dentro de la esencia misma.

Lo que constituye la apariencia es la inmediatez del no ser; este no ser, empero, no es otro que la negatividad de la esencia en ella misma. El ser es no ser, dentro de la esencia. Su *nulidad* en sí es la *naturaleza negativa de la esencia misma*. La inmediatez o indiferencia, empero, que contiene este no ser es el propio ser en sí, absoluto, de la esencia. La negatividad de la esencia es su igualdad consigo misma, o su simple inmediatez e indiferencia. El ser se ha conservado dentro de la esencia, en la medida en que ésta tiene, en su infinita negatividad, esta igualdad consigo misma; por ello, es la esencia misma lo que es el ser. La inmediatez que la | determinidad tiene [248]
frente a la esencia en la apariencia no es, por tanto, otra cosa que la propia inmediatez de la esencia; pero no la inmediatez que es [ente], sino la inmediatez sencillamente mediada o reflexionada que es la apariencia: el ser, mas no en cuanto ser, sino sólo en cuanto determinidad del ser, frente a la mediación; el ser en cuanto momento.

Ambos momentos: la nulidad, pero como un consistir, y el ser, pero como momento, o bien la negatividad que es en sí y la inmediatez reflexionada, que constituyen *los momentos de la apariencia*, son con ello *los momentos de la esencia misma*; lo que está presente no es una apariencia del ser *en* la esencia, o una apariencia de la esencia *en* el ser; la apariencia dentro de la esencia no es la apariencia de un otro, sino *la apariencia en sí, la apariencia*[12] *de la esencia misma*.

La apariencia es la esencia misma dentro de la determinidad del ser. Aquello por lo cual tiene la esencia una apariencia se debe a que está *determinada* dentro de sí, y por ello es diferente a su unidad absoluta. Pero esta determinidad está, precisamente así, sencillamente asumida en ella misma.

12 *Schein* significa también «brillo, reflejo», como en inglés: *the sun shines*.

Pues la esencia es lo subsistente de suyo, que *es* en cuanto que se media consigo mismo por su negación, por la negación que ella misma es; es, pues, la unidad idéntica de la absoluta negatividad y de la inmediatez.– La negatividad es la negatividad en sí; es su referencia a sí, y de este modo es inmediatez en sí; pero es negativa referencia a sí, repelente negar de sí misma; así, la inmediatez que es en sí es lo negativo o *determinado* frente a ella. Pero esta determinidad es ella misma la negatividad absoluta; y este determinar, que es inmediatamente –en cuanto determinar– el asumir de sí mismo, es retorno a sí.

La apariencia es lo negativo que tiene un ser, pero dentro de otro, que es su negación; es la no subsistencia de suyo, que en ella misma es asumida y nula. La apariencia es lo negativo que regresa a sí, lo no subsistente como insubsistente en él mismo. Esta *referencia* de lo negativo o de la no subsistencia a sí es su *inmediatez*: es un *otro* que lo negativo mismo; es su determinidad frente a sí, o sea es la negación frente a lo negativo. Pero la negación frente a lo negativo es la negatividad que se refiere solamente a sí, el asumir absoluto de la determinidad misma.

Así pues, la *determinidad*, que es la apariencia dentro de la esencia, es determinidad infinita; ella es solamente lo negativo coincidente *consigo*; es así la determinidad que, en cuanto tal, es la subsistencia de suyo y no está determinada.– A la inversa, la subsistencia de suyo, en cuanto *inmediatez* que se refiere a sí es, de igual manera, sencillamente determinidad y momento, y sólo es en cuanto negatividad que se refiere a sí.– Esta negatividad que es idéntica con la inmediatez, y la inmediatez que, así, es idéntica con la
[249] negatividad, es la *esencia*. | La apariencia es pues la esencia misma, pero la esencia dentro de una determinidad, pero de modo que ésta es sólo momento de aquélla, así que la *esencia* es el parecer de sí dentro de sí misma.

En cuanto *inmediato*, dentro de la esfera del ser *surge* frente a él el no ser, siendo también él *inmediato*; y la verdad de ambos es el devenir. Dentro de la esfera de la esencia, se encuentran enfrentados por de pronto la esencia y lo inesencial, luego la esencia y la apariencia; lo inesencial y la apariencia, como restos del ser. Pero ambos, así como la diferencia entre ellos y la esencia, no consisten sino en que la esencia viene tomada por de pronto como un algo *inmediato*, no como ella es en sí, o sea no como la inmediatez que lo es como pura mediación o como negatividad absoluta. Con ello, aquella primera inmediatez es solamente la *determinididad* de la inmediatez. Asumir esta determinidad de la esencia no consiste por tanto más que en hacer mostración de que lo inesencial sólo contiene[13] apariencia y de que la esencia

13 Lasson (seguido por Labarrière) añade como verbo: *ist*. Adición innecesaria, creo. El

contiene más bien dentro de sí misma a la apariencia como movimiento infinito dentro de sí y que determina la inmediatez de la esencia como negatividad y su negatividad como inmediatez, siendo así el parecer de sí dentro de sí misma. La esencia es, dentro de este su automovimiento, la reflexión.

C.
La reflexión

La apariencia es lo mismo que la reflexión, sólo que aquélla es la reflexión como inmediata; para la apariencia que ha ido a sí, ajena con ello a su inmediatez, tenemos la palabra de la lengua ajena: la reflexión.

La esencia es reflexión, el movimiento del devenir y transitar que se queda dentro de sí mismo, en donde lo diferente es sólo sencillamente determinado como lo en sí negativo, como apariencia.– En el devenir del ser, a la determinidad le está situado el ser como fundamento, y ella es referencia a otro. El movimiento reflexionante es en cambio lo otro como la negación en sí, que sólo tiene un ser como negación que se refiere a sí. O bien, en cuanto que esta referencia a sí es precisamente este negar de la negación, está presente entonces la negación como negación, como un algo tal que tiene su ser en su ser negado, o sea como apariencia. Lo otro no es aquí pues el ser con la negación, o sea el límite, sino la negación con la negación. Lo primero empero frente a este otro, lo inmediato o el ser, es sólo esta igualdad misma de la negación consigo, la negación negada, la absoluta negatividad. Esta igualdad consigo o inmediatez no es por tanto algo primero, algo a partir de lo cual se tomara inicio y que pasara a su negación, | ni tampoco un sustrato existente que se moviera de un lado a otro a través de [250]
la reflexión, sino que la inmediatez es tan sólo este movimiento mismo.

El devenir dentro de la esencia, su movimiento reflexionante, es por tanto el movimiento de nada a nada y, por este medio, de vuelta a sí mismo. El transitar o devenir se asume dentro de su [propio] transitar; lo otro, que deviene dentro de este transitar, no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada; y esto, ser la negación de una nada, constituye el ser.– El ser que es sólo en cuanto movimiento de nada a nada es, entonces, la esencia; y ésta no tiene este movimiento dentro de sí, sino que es el movi-

segundo verbo («contiene») puede valer muy bien para la primera frase, como es normal en alemán.

miento en cuanto apariencia absoluta misma, la negatividad pura que nada tiene fuera de ella, nada a lo cual negar, sino que se limita a negar su negativo mismo, el cual solamente dentro de este negar es.

Esta pura reflexión absoluta, que es el movimiento de nada a nada, se determina a sí misma ulteriormente.

Ella es en *primer lugar reflexión ponente*;

en *segundo lugar*, hace el inicio a partir de lo *inmediato presupuesto*, siendo así reflexión *exterior*.

En tercer lugar, asume empero esta presuposición, y en cuanto que ella es, en el acto de asumir la presuposición, *a la vez* presuponente, es reflexión *determinante*.

1. La *reflexión ponente*

La apariencia es lo nulo o carente de esencia; pero lo nulo o carente de esencia no tiene su ser dentro de otro, dentro del cual pareciera, sino que su ser es su propia igualdad consigo; este intercambio de lo negativo consigo mismo se ha determinado como la absoluta reflexión de la esencia.

Esta negatividad que se refiere a sí es pues un negarse a sí misma. Por ello, en general, hay tanta negatividad *asumida* como negatividad. O sea, ella misma es lo negativo y la simple igualdad consigo o inmediatez. Consiste pues en ser *ella misma y en no serlo*, y ello además dentro de una sola unidad.–

Por lo pronto, la reflexión es el movimiento de nada a nada; con ello, negación coincidente consigo misma. Este coincidir consigo es en general simple igualdad consigo, la inmediatez. Pero este caer-de-consuno no es un tránsito de la negación a la igualdad consigo como a su *ser otro*, sino que la reflexión es un transitar entendido como una supresión del tránsito; pues ella es un inmediato caer-de-consuno lo negativo *consigo mismo*; así, este
[251] coincidir es en *primer lugar* igualdad consigo, o inmediatez; | pero, en *segundo lugar*, es esta inmediatez la igualdad *de lo negativo* consigo, y con ello la igualdad que se niega a sí misma; la inmediatez, que es en sí lo negativo, lo negativo de sí misma, es esto: ser lo que ella no es.

La referencia de lo negativo a sí mismo es pues su retorno a sí; es inmediatez, en cuanto asumir de lo negativo; pero inmediatez sola y sencillamente como esta referencia o como *retorno desde* algo; con ello, inmediatez que se asume a sí misma.– Esto es el *ser puesto*: la inmediatez que es puramente sólo como *determinidad* o como reflexionándose. Esta inmediatez, que es solamente en cuanto *retorno* de lo negativo a sí, es aquella inmediatez que constituye la determinidad de la apariencia, y a partir de la cual parecía

iniciarse poco ha el movimiento reflexionante. En lugar de poder iniciarse desde esta inmediatez, ésta se da primero más bien como retorno, o como la *reflexión misma*. La reflexión es pues el movimiento que, al ser el retorno, es sola y primeramente en ella[14] donde se da lo que se inicia o lo que retorna.

Ella es p o n e r , en la medida en que es la inmediatez como un retornar; o sea que no hay un otro presente, ni un algo desde el cual ni hacia el cual ella retornara; ella es, pues, solamente en cuanto retornar o en cuanto lo negativo de sí misma. Pero, además, esta inmediatez es la negación asumida y el retorno a sí, asumido. La reflexión es, en cuanto asumir de lo negativo, el asumir d e l o d i s t i n t o a ella: el hecho de asumir la inmediatez. En cuanto que ella es pues la inmediatez como un retornar, como un coincidir de lo negativo consigo mismo, es entonces, precisamente así, negación de lo negativo en cuanto negativo. Ella es, así, p r e s u p o n e r .– O bien la inmediatez es, en cuanto retornar, solamente lo negativo de sí misma, solamente esto: no ser inmediatez; pero la reflexión es el hecho de asumir lo negativo de sí misma[15], es el coincidir consigo; asume pues su poner, y en tanto que es el asumir del poner dentro de su poner, es presuponer[16].– Es dentro del presuponer como determina la reflexión el retorno a sí en cuanto lo negativo de ella misma, en cuanto que la esencia consiste en cancelar[17] lo negativo. Ésta es su propio comportarse-y-relacionarse consigo misma; pero consigo como su negativo; sólo así es ella la negatividad que permanece dentro de sí, negatividad que se refiere a sí. La inmediatez sale en general a la luz solamente como retorno, siendo aquello negativo que es la apariencia del inicio, apariencia que viene negada por el retorno. El retorno de la esencia es, con ello, su repelerse de sí misma. O bien, la reflexión que va dentro de sí[18] es esencialmente el acto de presuponer aquello de lo cual es ella el retorno.

14 *sie* (al ser femenino el pronombre, podría referirse tanto a «reflexión» como a «movimiento»: *Bewegung*, fem.; pero como acaba de decir que la reflexión es el movimiento, ambos sentidos son pertinentes aquí).

15 En Lasson y en la edición acad.: *seiner* (de la esencia, o de lo negativo). En el original, sin embargo, está escrito *ihrer* (de la reflexión).

16 *Vorasussetzen* (atiéndase al despliegue de los elementos del término: poner *(setzen)* de antemano *(vor)* desde *(aus)* sí; en este caso, desde y dentro de la reflexión misma).

17 *Aufheben*.

18 Adviértase en general que, dentro de la lógica de la reflexión, la cláusula *in sich* (aprovechando la ambigüedad de la expresión, ya que el pronombre *sich* puede estar tanto en dativo como en acusativo) tiene por lo común *a la vez* un sentido locativo (pues la reflexión es *de* la esencia, y tiene lugar por tanto *dentro* de sí misma) como direccional (pues sólo retorna *a sí* desde su apariencia, desde lo otro de sí; sólo que eso otro es su otro: su brillo (en perspectiva *óntica*) o parecer (en perspectiva *genoseológica*, como

Aquello por lo cual es la esencia sola y primeramente la igualdad consigo consiste en asumir su igualdad consigo. La esencia se presupone a sí misma; y [252] ella misma es el asumir esta presuposición; | a la inversa, este acto de asumir su presuposición es la presuposición misma.– La reflexión *encuentra* pues un algo inmediato ahí *delante*, al que sobrepasa, y desde el cual es ella el retorno. Pero este retorno es sola y primeramente el presuponer de lo encontrado delante. Esto encontrado ahí delante *viene a ser* [, viene al ser] solamente en el hecho de ser *abandonado*; su inmediatez es la inmediatez asumida. A la inversa, la inmediatez asumida es el retorno a sí, la *llegada* de la esencia cabe sí, el simple ser igual a sí mismo. Con ello, este llegar cabe sí es el asumir de sí y la reflexión que se repele[19] de sí misma, la reflexión presuponente; y su repulsión de sí es el hecho de llegar cabe sí misma.

Con esto, según lo considerado, hay que tomar al movimiento reflexionante como *absoluto contrachoque*[20] dentro de sí mismo. Pues la presuposición del regreso a sí, aquello de lo cual *proviene* la esencia y que *es* primeramente como este volver hacia atrás, se da solamente dentro del retorno mismo. El sobrepasar lo inmediato, que es por lo que se inicia la reflexión, lo es más bien sola y primeramente por eso; y el sobrepasar lo inmediato es el llegar la esencia cabe ella misma[21]. El movimiento, entendido como un ir hacia delante, se flexiona inmediatamente dentro de él mismo, y sólo así es automovimiento: movimiento que viene de sí en la medida en que la reflexión *ponente* es *presuponente*, pero que, en cuanto reflexión *presuponente*, es sencillamente *ponente*.

La reflexión es, así, ella misma y su no ser; y solamente es ella misma en cuanto que es lo negativo de ella, pues sólo así el asumir de lo negativo es entendido, al mismo tiempo, como un coincidir consigo.

La inmediatez que se presupone como asumir se da sólo sencillamente como ser puesto, como *en sí* asumido, que no es diverso del retorno a sí; y él mismo es solamente este retornar. Pero está al mismo tiempo determinado como *negativo*, como inmediatamente *frente* a un algo; por tanto, frente a un otro. La reflexión es, así, *determinada*; en tanto que *tiene* una presuposición según esta determinidad, y se inicia desde lo inmediato como su otro, ella es *reflexión externa*.

---

cuando uno *da su parecer* a otro), y se muestra por tanto sólo dentro del movimiento de la esencia: como que ella es ese movimiento.

19 Lasson añade un (innecesario) *sich*.

20 *Gegenstoss*.

21 *das Ankommen bey demselben*.

2. La reflexión externa

La reflexión, en cuanto reflexión absoluta, es la esencia que dentro de ella misma parece, y que se limita a presuponer la apariencia, el ser puesto; en cuanto presuponente, la reflexión es inmediatamente sólo ponente. Pero la reflexión exterior o real se presupone como asumida, como lo negativo de ella. Dentro de esta determinación, ella está desdoblada; una vez, como lo presupuesto o la reflexión dentro de [y hacia] sí, que es lo | inmediato. Otra, es la [253]
reflexión en cuanto refiriéndose negativamente a sí; se refiere a sí como a ese su no ser.

La reflexión exterior *presupone* pues un ser, *en primer lugar*, mas no en el sentido de que su inmediatez sea solamente ser puesto o momento, sino más bien en el de que esta inmediatez es la referencia a sí, siendo determinidad solamente como momento. Ella se refiere a su presuposición de tal modo que ésta es lo negativo de la reflexión; pero lo hace de tal modo que este negativo es asumido *como* negativo.– En su poner, la reflexión asume inmediatamente su poner; tiene, así, una *presuposición inmediata*. La *encuentra* pues ahí *delante*, como un algo tal que es a partir de ello como ella hace el inicio y a partir de lo cual es ella por vez primera el regresar a sí, el acto de negar ese negativo suyo. Pero que esto presupuesto sea un negativo, es decir algo puesto, en nada le va a lo presupuesto mismo; esta determinidad pertenece solamente a la reflexión ponente, pero, dentro del hecho de presuponer, el ser puesto está solamente en cuanto asumido. Aquello que la reflexión exterior determina y pone en lo inmediato le resulta a éste, en ese respecto, determinaciones exteriores.– La reflexión exterior era lo infinito en la esfera del ser; lo finito vale como lo primero, como lo real; por él se ha hecho el inicio, al ser aquello que está situado de fundamento y sigue estándolo; y lo infinito es la reflexión dentro de sí que le está enfrentada.

Esta reflexión externa es el silogismo en el que los dos extremos, lo inmediato y la reflexión dentro de sí, son; el término medio del mismo es la referencia de ambos, lo inmediato determinado, de modo que una parte de ésta [de la referencia, a saber], la inmediatez, adviene solamente a un extremo, y la otra, la determinidad o negación, solamente al otro extremo.

Considerado empero más de cerca el hacer de la reflexión externa, ella es *en segundo lugar* el poner lo inmediato, que en esta medida viene a ser lo negativo o determinado; ella es empero inmediatamente, también, el asumir este su poner, pues ella *presupone* lo inmediato; en el negar, ella consiste en negar este su negar. Con ello es, empero, precisa e inmediatamente *poner*, el hecho de asumir lo inmediato, para ella negativo; aquello de lo cual parecía ini-

ciarse, como si se tratara de algo ajeno, no es [, no se da] sino dentro de este su iniciar. De esta manera, lo inmediato no es sólo en sí –digamos, para nosotros o en la reflexión externa– lo mismo que lo que la reflexión es, sino que el hecho de que sea lo mismo es algo puesto. Lo inmediato está determinado en efecto por la reflexión como lo negativo, o como lo otro de ella; pero es ella misma la que niega este determinar.– Con ello, la exterioridad de la reflexión frente a lo inmediato es asumida; su poner, que se niega a sí mismo, es el coin-
[254] cidir de ella con su[22] negativo, con lo inmediato, y este | coincidir es la inmediatez esencial misma.– Lo que está pues presente es que la reflexión externa no es externa, sino precisamente y en la misma medida reflexión inmanente de la inmediatez misma; o sea, que aquello que es por la reflexión ponente es la esencia que es en y para sí. Ella es, así, reflexión determinante.

Observación[23]

La reflexión viene tomada de manera habitual en un sentido subjetivo, como movimiento del Juicio que va más allá de una representación dada inmediata y busca para ésta determinaciones universales, o las compara con ella. Kant opone el Juicio reflexionante al Juicio determinante (Crítica de la facultad de juzgar. Introd. p. XXIII). Él define el Juicio en general como facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Cuando lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume lo particular bajo aquél, es determinante. Pero cuando sólo es dado lo particular, para el cual debe ella encontrar lo universal, la facultad es entonces meramente reflexionante. Con ello, la reflexión es aquí igualmente el ir más allá y fuera de sí por parte de algo inmediato hasta hacerse universal. Lo inmediato viene, en parte, primeramente determinado por esta referencia del mismo a su universal, como particular; para sí es solamente un singular, o sea un ente inmediato. Pero, en parte, aquello a lo que viene referido es su universal, su regla, principio, ley; en general, lo reflexionado dentro de sí, lo que se refiere a sí mismo, la esencia o lo esencial.

Pero aquí no se trata ni de la reflexión de la conciencia ni de la más determinada reflexión del entendimiento, que tiene por determinaciones suyas lo particular y lo universal, sino de la reflexión en general. Aquella reflexión, a la

22 En las tres ocurrencias del adj. posesivo en la frase (*ihr, ihrer, ihrem:* fem.), «su» remite a la exterioridad de la reflexión, que al poner su propio negativo se está negando a sí misma y al acto por el que «pone» o «sienta» que una cosa es tal o cual. Literalmente, se está negando a sí misma *en el acto*.

23 En la Tabla del Contenido del texto original no se cita esta observación.

que Kant adscribe el ir a buscar el universal correspondiente al particular dado, no es igualmente, como resulta claro, sino la reflexión externa, referida a lo inmediato como a un algo dado.– Pero allí está también el concepto de la reflexión absoluta; pues el universal, o principio, o regla y ley hacia el cual ella avanza en su determinar, vale como la esencia de aquello inmediato a partir de lo cual se hizo el inicio, con lo que éste vale como un algo nulo; y el retorno desde el mismo, el determinar de la reflexión, vale sólo, por de pronto, como el poner de lo inmediato, según su ser de verdad; por tanto, lo que la reflexión hace en él y las determinaciones que desde-y-por ella salen a la luz, no valen como un ser exterior a eso inmediato, sino como su ser propio.

También era la reflexión exterior la mentada cuando, como ha sido de tono por una temporada en la filosofía más reciente, se le achacaba todo lo malo a la reflexión en general | y se la miraba, juntamente con su determinar, [255] como si fuera la antípoda y el enemigo declarado del modo de consideración absoluto. De hecho, también la reflexión pensante, en la medida en que se comporta-y-relaciona como exterior, parte sencillamente de un inmediato dado, ajeno a ella, siendo considerada como un mero hacer formal que recibe de fuera contenido y estofa y que, de por sí, sería sólo el movimiento condicionado por ellos.– Por lo demás, como en seguida vendrá a resultar con más detalle a propósito de la reflexión determinante, las determinaciones reflexionadas son de otra especie que las determinaciones, meramente inmediatas, del ser. Estas últimas vienen más fácilmente admitidas como pasajeras, meramente relativas, al estar en referencia a otro; las determinaciones reflexionadas, empero, tienen la forma del ser-en-y-para-sí; se hacen valer por tanto como lo esencial y, en lugar de ser transeúntes en sus contrapuestas, aparecen más bien como absolutas, libres e indiferentes unas respecto a otras. Se oponen por tanto con resistencia, obstinadamente, a su movimiento; el ser de estas mismas [determinaciones] es su identidad consigo dentro de su determinidad, según la cual ellas, aunque se presuponen mutuamente, se mantienen, en esta referencia, sencillamente separadas.

3. La reflexión determinante

La reflexión determinante es en general la unidad de la reflexión ponente y de la externa. Hay que considerar esto más de cerca:

1. La reflexión externa se inicia a partir del ser inmediato; la ponente, a partir de nada. La reflexión externa, que viene a ser determinante, pone un otro, que sin embargo es la esencia, en el puesto del ser asumido; el poner no pone su determinación en el puesto de un otro; no tiene presuposición. Mas no

por ello es él reflexión acabada, determinante; la determinación que él pone no es, por tanto, más que un algo puesto; es algo inmediato, pero no como igual a sí mismo, sino como negándose, y tiene una referencia absoluta al retorno a sí; él se da solamente dentro de la reflexión [que va] dentro de sí, pero no es esta reflexión misma.

Lo puesto es por tanto un otro, pero tal que la igualdad de la reflexión consigo está absolutamente conservada; pues lo puesto es solamente en cuanto asumido, en cuanto referencia al retorno a sí mismo.– En la esfera del ser, el estar era el ser que tenía la negación en él; y el ser era el inmediato suelo y elemento de esta negación, que, por tanto, era ella misma negación inmediata. Dentro de la esfera de la esencia, al estar le corresponde el ser-puesto. Él es, igualmente, un estar; pero su suelo es el ser en cuanto esencia, o sea en cuanto negatividad pura; es una determinidad o negación, pero no como siendo, sino que es inmediatamente en cuanto asumida. El
[256] estar no es más que ser puesto: tal es el | principio de la esencia acerca del estar. El ser puesto está enfrentado por un lado al estar, por otro a la esencia, y hay que considerarlo como término medio que concatena el estar con la esencia y, a la inversa, la esencia con el estar.- Cuando se dice que una determinación es solamente un ser puesto, ello puede tener por tanto el doble sentido: que lo sea en oposición al estar, o a la esencia. En el primer sentido, el estar viene tomado por algo más alto que el ser puesto, adscribiendo éste a la reflexión externa, a lo subjetivo. Pero, de hecho, el ser puesto es más alto; pues como ser puesto es el estar, en cuanto aquello que es en sí, en cuanto negativo, algo sola y sencillamente referido al retorno a sí. Por eso, el ser puesto es solamente un ser puesto con respecto a la esencia, como negación del ser retornado a sí mismo.

2. El ser puesto no es aún determinación de reflexión; en cuanto negación en general, es solamente determinidad. Pero el poner está, ahora, en unidad con la reflexión externa; ésta es, dentro de esa unidad, absoluto presuponer, es decir el hecho de repelerse a sí misma la reflexión, o sea, el poner la determinidad como [un ponerse a] ella misma. El ser puesto es por tanto, en cuanto tal, negación; pero, en cuanto presupuesto, ésta lo es como negación reflexionada dentro de sí. El ser puesto es, así, determinación de reflexión.

La determinación de reflexión es diferente de la determinidad del ser, de la cualidad; ésta es referencia inmediata a otro en general; también el ser puesto es referencia a otro, pero está puesto en referencia al ser reflexionado dentro de sí. La negación en cuanto cualidad es negación en cuanto que es; el ser constituye su fundamento y elemento. La determinación de reflexión, en

cambio, tiene por este fundamento el ser reflexionado dentro de sí mismo. El ser puesto se fija hasta la determinación precisamente porque la reflexión es la igualdad consigo misma dentro de su ser negado; su ser negado es por tanto él mismo reflexión dentro de sí. La determinación no tiene aquí consistencia por el ser, sino por su igualdad consigo. Como el ser, que porta la cualidad, consiste en ser lo desigual respecto a la negación, la cualidad es desigual dentro de sí misma; por tanto, momento que pasa, que desaparece dentro de lo otro. La determinación de reflexión es en cambio el ser puesto en cuanto negación, negación que tiene por fundamento suyo el ser negado, [que] no se es desigual pues dentro de sí misma: con ello, determinidad esencial, que no pasa. La igualdad-a-sí-misma de la reflexión, que tiene a lo negativo solamente en cuanto negativo, en cuanto asumido o puesto, es lo que da consistencia al mismo.

Por mor de esta reflexión dentro de sí, las determinaciones de reflexión aparecen como libres, como esencialidades flotantes en el vacío, sin atracción y repulsión unas respecto a otras. En ellas, la determinidad por *la referencia a sí se ha fijado sólida e infinitamente*. Es lo determinado, que ha sometido a sí su transitar y su mero ser puesto, o sea que ha hecho inflexión de su reflexión, que va adentro del otro, en reflexión dentro de sí. Estas [257] determinaciones constituyen por esto la apariencia determinada, tal como es dentro de la esencia: la apariencia esencial. A partir de este fundamento [por esta razón], la reflexión determinante es la reflexión que ha salido fuera de sí; la igualdad de la esencia *consigo misma se ha perdido en la negación*, la cual es lo dominante.

Hay pues en la determinación de reflexión dos lados que, por de pronto, se diferencian. Primero, ella es el ser puesto, la negación en cuanto tal; segundo, ella es la reflexión dentro de sí. Según el ser puesto, ella es la negación en cuanto negación; con ello, es ya la unidad de ella consigo misma. Pero eso lo es ella primeramente sólo en sí; o sea ella es lo inmediato en cuanto asumiéndose en ello mismo, en cuanto lo otro de sí mismo.– En esta medida, la reflexión es el determinar que permanece dentro de sí. Allí, la esencia no va fuera de sí; las diferencias son sencillamente puestas, recogidas dentro de la esencia. Pero, según el otro lado, ellas no están puestas, sino reflexionadas dentro de sí mismas; la negación en cuanto negación está en igualdad consigo misma, no reflexionada dentro de su otro, no dentro de su no ser.

3. Ahora, en cuanto que la determinación de reflexión es tanto referencia reflexionada dentro de sí misma como también ser puesto, se aclara inmediatamente con más detalle su naturaleza. En cuanto ser puesto, en efecto, ella es la negación en cuanto tal, un no ser frente a otro, a saber, frente a la abso-

luta reflexión dentro de sí, o frente a la esencia.– Pero, como referencia a sí, ella está reflexionada dentro de sí. Esta su reflexión y aquel ser puesto son diversos; su ser puesto es más bien su ser asumido; su ser reflexionado dentro de sí es empero su [propio] consistir[24]. En la medida en que ahora es pues el ser puesto aquello que a la vez es reflexión dentro de sí, la determinidad de reflexión es entonces la referencia a su ser-otro en ella misma.– Ella no es como una determinidad que estuviera ahí, quieta, y que viniera referida a otro de modo que fueran diversos lo referido y su referencia, siendo cada uno un ente dentro de sí, un algo que excluyera de sí a su otro y su referencia a este otro. Sino que la determinación de reflexión es, en ella misma, el lado determinado y la referencia de este lado determinado en cuanto determinado, es decir la referencia a su negación.– Es en virtud de su referencia a otro como la cualidad pasa; es en su referencia donde comienza su cambio. La determinación de reflexión, por contra, ha recogido dentro de sí su ser otro. Ella es ser puesto, negación que vuelve empero a flexionar hacia sí la referencia a otro, y negación que es igual a sí misma: la unidad de sí misma y de su otro, y sólo por ello esencialidad. Así pues, ella es ser puesto, negación; pero, como reflexión dentro de sí, es a la vez el hecho de estar asumido este ser puesto: infinita referencia a sí.

[258]

CAPÍTULO SEGUNDO
LAS ESENCIALIDADES
O
LAS DETERMINACIONES-DE-REFLEXIÓN

La reflexión es reflexión determinada; con ello, la esencia es esencia determinada, o sea esencialidad.

La reflexión es el parecer de la esencia dentro de sí misma. La esencia, como infinito retorno a sí, no es simplicidad inmediata, sino negativa; es un movimiento a través de momentos diferentes, absoluta

24 Recuérdese que en castellano la formación de pasado emplea como auxiliares «estar» o «haber» (según sea el respecto pasivo o activo). El texto debería sonar *también* así: «el hecho de que la reflexión esté puesta equivale más bien a su supresión; pero el hecho de haber reflexionado dentro de sí es lo que le da su consistencia, aquello en lo que ella consiste».

mediación consigo. Pero la esencia parece dentro de estos sus momentos; por eso son, ellos mismos, determinaciones reflexionadas dentro de sí.

La esencia es, primero, simple referencia a sí misma; pura identidad. Ésta es su determinación, según la cual ella es más bien carencia de determinación.

En segundo lugar, la determinación propiamente dicha es la diferencia; y además, de una parte, como diferencia exterior o indiferente, la diversidad en general; pero, de otra parte, como diversidad contrapuesta, o sea como oposición.

En tercer lugar, en cuanto contradicción, la oposición, dentro de sí misma, reflexiona para sí y regresa a su fundamento.

Observación

[Título en la Tabla del Contenido: Las determinaciones de reflexión en forma de principios].

Las determinaciones de reflexión solían venir aprehendidas en otro tiempo en forma de proposiciones [o principios][25], enunciando así de ellas su validez en todo respecto. Esas proposiciones valían como leyes universales del pensar, situadas como fundamento de todo pensar, siendo en ellas mismas absolutas e indemostrables, aunque reconocidas y admitidas de inmediato y de manera indiscutida por cualquier pensar como verdaderas, con tal de que se captase su sentido.

Así, la determinación esencial de la identidad viene formulada en la proposición: Todo es igual a sí mismo; A = A. O bien, de manera negativa: A no puede ser al mismo tiempo A y no A.

Por lo pronto, no cabe apreciar por qué sólo estas determinaciones simples de la reflexión deban ser captadas en esta forma particular, y no también las otras | categorías, tales como las determinaciones todas de la esfera del ser. [259]
Resultarían así, p.e., los principios: Todo es, Todo tiene un estar, etc., o: Todo tiene una cualidad, cantidad, etc. Pues ser, estar y demás son, en cuanto determinaciones lógicas en general, predicados de todo. Según su eti-

25 *Sätze* (el término se refiere habitualmente a las «proposiciones» en general, pero los llamados primeros *principios* se enuncian en alemán también como Sätze, seguramente para denotar su función de «poner» o «dar razón» *(Setzen)*, y de ser el basamento de las leyes *(Gesetze)*: términos todos ellos con igual raíz; tres párrafos después distinguirá Hegel cuidadosamente entre «juicio» y «proposición». Según el contexto, se verterá indistintamente en estos pasajes «principio» o «proposición» para *Satz*. Cf. también *infra*, pp. 461-465).

mología, y según la definición de Aristóteles, la categoría es aquello que es dicho, afirmado del ente.– Sólo que una determinidad del ser es esencialmente un transitar a lo contrapuesto; la determinidad negativa de cada determinidad es tan necesaria como ella misma; en cuanto determinidades inmediatas, a cada una le está inmediatamente enfrentada la otra. Por eso, cuando estas categorías son captadas en tales proposiciones vienen a comparecer igualmente, y en la misma medida, las proposiciones contrapuestas; ambas se ofrecen con igual necesidad y, en cuanto afirmaciones inmediatas, tienen por lo menos igual derecho. Por eso, cada una exigiría una prueba frente a la otra, de modo que a estas afirmaciones no les podría convenir ya el carácter de proposiciones del pensar inmediatamente verdaderas y no contradictorias.

Por contra, las determinaciones de reflexión no son de especie cualitativa. Son determinaciones que se refieren a sí y que, con ello, se sustraen al mismo tiempo a la determinidad frente a otro. Además, en cuanto determinidades que son *referencias* dentro de sí mismas, en esa medida contienen ya dentro de sí la forma de la proposición. Pues la proposición se diferencia del juicio, sobre todo, porque en aquélla el *contenido* constituye *la referencia* misma, o sea porque es una *referencia determinada*. Por contra, el juicio traslada el contenido al predicado, entendido éste como una determinidad universal que es para sí y que es diferente de su referencia, la simple **Copula**. Cuando una proposición debe ser transformada en un juicio, si el contenido determinado se halla p.e. en un verbo, éste es transformado en un participio, separando de esta manera la determinación misma y su referencia a un sujeto. Por contra, las determinaciones de reflexión, como ser puesto reflexionado dentro de sí, están próximas a la forma de la proposición misma.- Solamente que, en cuanto que vienen formuladas como *leyes universales del pensar*, necesitan aún de un sujeto al que referirse, y este sujeto es: *todo*; o un A, lo cual significa justamente tanto como todo y cada ser.

Por una parte, esta forma de proposiciones es algo superfluo; hay que considerarlas determinaciones de reflexión en y para sí. Además, lo que estas proposiciones tienen de torcido es que tienen por sujeto al *ser*, a *todo algo* [lo que sea]. Con ello, despiertan de nuevo al ser, enunciando de algo determinaciones de reflexión: la identidad, etc. como si se tratara de una cualidad que el ser tuviera dentro de él; no en sentido especulativo, sino en el de que algo, como sujeto, sigue estando en calidad de *ente*, sin haber pasado a la identidad, etc. como a su verdad y su esencia.

| Por último, es verdad que las determinaciones de reflexión tienen la forma de ser iguales a sí mismas y, por tanto, de ser sin respecto a otro y sin contraposición; pero, como resultará de su consideración más cercana –o

según es patente de inmediato en ellas mismas, como en la identidad, la diversidad, la contraposición–, están *determinadas* unas *frente a otras*; dada su forma de reflexión, no están sustraídas, pues, a transición y contradicción: Las *variadas proposiciones* que vienen establecidas como *leyes absolutas del pensar* están por tanto, consideradas más de cerca, *contrapuestas unas a otras*; las unas contradicen a las otras, y se asumen recíprocamente entre sí.– Si todo es *idéntico* consigo, entonces no es *diverso*, ni está *contrapuesto*, ni tiene ningún *fundamento*. O bien, cuando se acepta que *no hay dos cosas iguales*, e.d. que todo es *diverso* entre sí, entonces A no es igual a A, entonces tampoco A está contrapuesta, etc. La aceptación de cualquiera de estas proposiciones impide la de las otras.– La consideración carente de pensamiento las enumera una *después de otra*, de manera que no aparecen en referencia alguna entre ellas; tiene en mente tan sólo su ser reflexionado dentro de sí, sin atender a su otro momento, al *ser puesto* o a su *determinidad* como tal, que las arrastra consigo a la transición y a su negación.

A.
La identidad

1. La esencia es la simple inmediatez en cuanto inmediatez asumida. Su negatividad es su ser; ella es igual a sí misma dentro de su absoluta negatividad, por la cual el ser otro y la referencia a otro ha desaparecido sin más en sí mismo dentro de la pura autoigualdad. La esencia es pues simple *identidad* consigo.

Esta identidad consigo es la *inmediatez* de la reflexión. No es aquella igualdad consigo que es el *ser* o también la *nada*, sino la igualdad consigo que, en cuanto que se produce como unidad, no es un restablecimiento a partir de otro, sino este puro producir desde y hacia sí mismo: la identidad *esencial*. En esta medida, no es identidad *abstracta*, o sea, surgida por un negar relativo sobrevenido fuera de ella y que hubiera separado solamente de ella lo diferente, dejando empero, por lo demás, fuera de ella lo mismo en calidad de *ente*, tanto antes como después. Sino que el ser y toda su determinidad se ha asumido, no relativamente, sino en sí mismo; y esta negatividad simple del ser en sí es la identidad misma.

En esta medida, ella sigue siendo en general lo mismo que la esencia.

[261] | Observación 1

[Título en la Tabla del Contenido: Identidad abstracta].

El pensar que se atiene a la reflexión externa y no sabe de ningún otro pensar que el de la reflexión externa no llega a conocer la identidad tal como acaba de ser captada, o la esencia, que es lo mismo. Tal pensar tiene siempre ante sí solamente la identidad abstracta, y fuera y al lado de ella la diferencia. Opina que la razón no es más que un telar, sobre cuyo bastidor se enlazaría y entrelazaría exteriormente la urdimbre, vale decir la identidad, y enseguida la trama, la diferencia, una con otra; o bien que, analizando de nuevo, se extraería ahora, en particular, la identidad, y luego, de nuevo, se mantendría también la diferencia junto a aquélla; ora poner algo como igual, ora, igualmente, volver a poner algo como desigual: un poner como igual [, una equivalencia] en donde se haría abstracción de la diferencia, un poner como desigual en el que se haría abstracción de la equivalencia.– Esas aseveraciones y opiniones de lo que haga la razón tienen que ser completamente dejadas a un lado, en cuanto que en cierta medida son meramente históricas[26], mientras que la consideración de todo cuanto es [o existe] muestra más bien en ello mismo que es, dentro de su igualdad consigo, desigual a sí y contradictorio, y a la vez que es dentro de su diversidad, dentro de su contradicción, idéntico consigo; en él mismo se da este movimiento del tránsito de una de estas determinaciones a la otra, y ello porque cada una es en ella misma lo contrario de ella misma. El concepto de identidad: ser simple negatividad refiriéndose a sí[27], no es un producto de la reflexión externa, sino que se ha dado como resultado en el ser mismo. Por contra, esa identidad que estaría fuera de la diferencia, y la diferencia que estaría fuera de la identidad, son productos de la reflexión externa y de la abstracción, que se aferra de manera arbitraria a este punto de la diversidad indiferente.

2. Tal identidad es por lo pronto la esencia misma, sin ser todavía ninguna determinación de ésta; es la reflexión íntegra, no un momento diferente de esta misma reflexión. En cuanto negación absoluta, ella es la negación que se niega inmediatamente a sí misma; un no ser y una diferencia que desaparece en su surgir, o un diferenciar por el cual nada viene diferenciado, sino que de inmediato cae de consuno dentro de sí mismo. Diferenciar es poner el no ser como no ser del otro. Pero el no ser del otro es el asumir del otro, y con ello del

26 *historische* (esto es: empíricas, transmitidas sólo por la tradición).

27 O sea, ser autorreferencial por exclusión de lo otro en cuanto otro y por ende por inclusión de ello en cuanto su *propio otro* (autorreferencia en la alteridad).

diferenciar mismo[28]. Sólo que, así, el diferenciar está presente aquí como negatividad que se refiere a sí, como un no ser que es el no ser de sí mismo; un no ser que no tiene su no ser en un otro, | sino en sí mismo. Lo presente es [262] pues la diferencia que se refiere a sí, reflexionada, o sea la *diferencia* pura, *absoluta*.

O bien, la identidad es la reflexión que va dentro de sí misma, que es tal solamente en cuanto repeler interior; y este repeler lo es en cuanto reflexión dentro de sí, un repeler que de inmediato se recoge dentro de sí. Ella es, así, la identidad en cuanto la diferencia idéntica consigo. La diferencia es, empero, solamente idéntica consigo en la medida en que ella no es la identidad, sino absoluta no identidad. Absoluta es empero la no identidad en la medida en que nada contiene de su otro, sino sólo a sí misma; es decir, en la medida en que es absoluta identidad consigo.

La identidad es pues, *en ella misma*, absoluta no identidad. Pero también es, por el contrario, la *determinación* de identidad. Pues, en cuanto reflexión dentro de sí, se pone como su propio no ser; ella es el todo pero, en cuanto reflexión, se pone como su propio momento, como ser puesto, a partir del cual ella es el retorno a sí. Sólo así, como momento de ella misma, es la identidad como tal, o sea como *determinación* de la simple igualdad consigo misma, frente a la diferencia absoluta.

Observación 2
[Título en la Tabla del Contenido: Primera originaria ley del pensar: principio de identidad].

Consideraré en esta observación, más de cerca, la identidad en cuanto *principio*[29] *de identidad*, el cual suele ser mencionado como la *primera ley del pensar*.

Por lo pronto, en su expresión positiva A = A, esta proposición no es nada más que la expresión de una vacua *tautología*. Por eso es justo que se haya hecho notar que esta ley del pensar es *sin contenido* y que no va más allá. Es, así, la identidad vacía, a la cual permanecen aferrados aquellos que suelen tomarla, en cuanto tal, por algo verdadero, aduciendo que la identidad no es la diversidad, sino que la identidad y la diversidad son diversas. No ven que, con

28 Más sencillamente, pero con menor literalidad: «Pero el que el otro no sea significa su supresión [la supresión del *parecer* ser para sí, independiente y aislado] y, con ello, la supresión de la diferencia misma».

29 *Satz* (término vertido en estos pasajes como «principio» cuando se refiere al de identidad, y como «proposición», cuando se atiende a su forma y función).

esto, ellos mismos dicen ya *que la identidad es una* cosa *diversa*; pues dicen que la *identidad es diversa* de la diversidad; en cuanto que esto tiene que ser, al mismo tiempo, concedido como [expresando] la naturaleza de la identidad, lo que ahí se encuentra es que, no exteriormente, sino en ella misma, dentro de su naturaleza, la identidad es esto: ser diversa.– Pero además, en cuanto que ellos se mantienen firmes en esta inmóvil identidad que tiene su oposición en la diversidad, no ven que con esto la convierten en una determinidad unilateral que, en cuanto tal, no tiene verdad alguna. Se concede que la proposición de identidad expresa solamente una determinidad unilateral, y que contiene solamente la *verdad formal*, una *verdad abstracta, incompleta*.– Este juicio, correcto, implica empero, de inmediato, *que la verdad* es *completa solamente dentro de la*
[263] *unidad de la identidad con la diversidad* y, con esto, que consiste solamente en ser esta unidad. Al afirmar que aquella identidad es imperfecta, esta totalidad, medida con la cual la identidad es imperfecta, se le presenta ahí delante al pensamiento como lo perfecto; pero cuando, por el otro lado, viene firmemente mantenida la identidad como absolutamente separada de la diversidad, y es tomada en esta separación como una cosa esencial, válida, verdadera, no hay que ver entonces en estas afirmaciones antagónicas sino la incapacidad de llevar a conjunción estos dos pensamientos: que la identidad, en cuanto abstracta, es esencial, y que ella, en cuanto tal, es en igual medida imperfecta; es la deficiencia de la conciencia en lo tocante al movimiento negativo, que es, dentro de estas afirmaciones, donde viene expuesta la identidad misma.– O bien, en cuanto que así se expresa que la identidad es *identidad esencial en cuanto separación* de la diversidad, o sea *dentro de la separación de la diversidad*, la verdad explícita de la identidad es entonces, de inmediato, que ella consiste en ser *separación* en cuanto tal, o bien en ser esencial *dentro de la separación*, esto es, en no ser *nada para sí*, sino *momento de la separación*.

Por lo demás, en lo concerniente a la justificación de la creencia en la *verdad* absoluta *de la proposición* de identidad, ese refrendo se funda entonces en la experiencia, apelando a la experiencia de cada conciencia, a saber que, al formularle esta proposición: A es A, *un árbol es un árbol*, deba admitirla inmediatamente y quedarse satisfecha con el hecho de que la proposición, al ser inmediatamente clara por sí misma, no necesita de ninguna otra fundamentación y prueba.

Por una parte, esta apelación a la experiencia, a saber, que cada conciencia deba reconocer universalmente esa proposición, no es más que un modo de hablar. Pues [con ella] no se quiere decir que haya que hacer en cada concien-

cia el experimento de la proposición abstracta A = A. En la medida en que ello sea así, ya no hay que tomar más en serio esa apelación a la experiencia efectivamente hecha; ella es solamente la *aseveración* de que, si se hiciera la experiencia, se obtendría como resultado ese reconocimiento universal.– Sin embargo, si lo mentado no fuera la proposición abstracta en cuanto tal, sino la proposición en su *aplicación concreta*, a partir de la cual, por lo pronto, debiera venir aquélla *explicitada*, la afirmación de su universalidad e inmediatez debería consistir entonces en que cada conciencia, en cada una de sus manifestaciones[30], *tendría de fundamento* ese principio, o sea que éste se hallaría *implícitamente* dentro de toda proposición. Sólo que lo *concreto* y la *aplicación* es ya precisamente la *referencia* de lo *idéntico* simple a *algo múltiple diverso* de él. Expresado como proposición, lo concreto sería por de pronto una proposición sintética. A partir de lo concreto mismo o de su proposición sintética, bien podría la abstracción entresacar por análisis el principio de identidad; pero, de hecho, no habría dejado la *experiencia* tal cual es, sino que la habría *cambiado*; pues la *experiencia* contenía más bien la | identidad en unidad con la diversidad, [264]
siendo así la *refutación inmediata* de la afirmación de que la identidad abstracta, como tal, sería algo verdadero; pues lo que viene a mostrarse en cada experiencia es justo lo contrario, a saber, que la identidad se da solamente unificada con la diversidad.

Pero, por otro lado, no es sino con harta frecuencia como se hace la experiencia del principio puro de identidad; y lo que se muestra con claridad suficiente en esa experiencia es el modo de tomar en consideración la verdad que esa proposición contiene. En efecto, cuando, por ejemplo, a la pregunta: *¿qué es una planta?*, se da como respuesta: *una planta es... una planta*, la verdad de una tal proposición será a la vez admitida por la entera sociedad en la que esa verdad venga sometida a prueba, y a la vez se estará justa e igualmente de acuerdo en que con eso no se ha dicho nada. Si uno abre la boca y promete declarar qué sea Dios, a saber que Dios es... Dios, la expectación se encuentra entonces defraudada, pues se esperaba que viniera una *determinación diversa*; y aunque esta proposición sea verdad absoluta, se estima en bien poco tal charlatanería absoluta; nada es tenido por más aburrido y pesado que una charla que rumia solamente lo mismo, es decir que un hablar de este tipo que, sin embargo, debiera ser verdad.

Considérese más de cerca esta ocasión de aburrimiento, a propósito de tal verdad; al empezar por *la planta es*, tal inicio se apresta a decir algo, a aducir una determinación ulterior. Pero en cuanto que es solamente lo mismo lo que retorna, lo sucedido es más bien lo contrario: lo que de ahí sale es *nada*.

Tal hablar *idéntico se contradice*, pues, *a sí mismo*. Por tanto, la identidad, en vez de ser en ella misma la verdad, y verdad absoluta, es más bien lo contrario; en vez de ser lo simple inmóvil, ella es el salir de sí más allá de sí, yendo a parar a su propia disolución.

En la *forma proposicional* dentro de la cual es expresada la identidad, hay algo *más*, pues, que la identidad simple, abstracta; dentro de ella se da ese movimiento puro de la reflexión, dentro del cual no hace lo otro su entrada sino como apariencia, como inmediata evanescencia; que A es, es un comienzo al que se le presenta ahí delante un algo diverso, hacia el cual había salido; pero no llega a lo diverso: que A *es* – A; la diversidad es mera evanescencia; el movimiento regresa a sí mismo.– La forma de la proposición puede ser vista como la oculta necesidad de añadir a la identidad abstracta el plus de ese movimiento.– Así que se le añade también un A, o una planta, o un sustrato cualquiera que, como contenido inútil, no tiene significación alguna; pero es el contenido lo que constituye la diversidad, la cual parece estar asociada aquí de manera casual. Cuando, en vez de A o de cualquier otro sustrato, viene tomada la identidad misma, o sea: la identidad es la identidad, entonces se concede también que, en vez de ella, igual podría haberse tomado cualquier otro sustrato. Por consiguiente, si es preciso atenerse a lo que el fenómeno muestra, entonces lo que él muestra es que dentro de la expresión de la identidad acaece
[265] también | de inmediato la diversidad; o dicho, según lo anterior, con más precisión: que esta identidad es la nada, que ella es la negatividad, la absoluta diferencia respecto de sí misma.

La otra expresión del principio de identidad: *A no puede ser al mismo tiempo A y no-A*, tiene forma negativa; se denomina *principio de contradicción*. No se suele dar justificación alguna del modo en que convenga a la identidad la *forma de negación* por la que esta proposición se diferencia de la precedente.– Esta forma consiste, empero, en que la identidad, en cuanto puro movimiento de reflexión, es la negatividad simple, que contiene de manera más desarrollada la antes citada segunda expresión de la proposición. Lo enunciado es A y un no-A, lo puramente otro que A, pero que no se muestra sino para desaparecer. La identidad está pues expresada dentro de esta proposición: [a saber] como negación de la negación. A y no-A son diferentes, y estos diferentes están referidos a uno y el mismo A. La identidad es pues expuesta aquí como esta *diferencialidad dentro de una sola referencia*, o sea como *simple diferencia en ellos mismos*.

Lo que de aquí se sigue claramente es, para empezar, que el principio mismo de identidad, y más aún el de contradicción, no es meramente de naturaleza *analítica*, sino *sintética*. Pues el último principio no sólo contiene

en su expresión la vacua y simple igualdad consigo, ni tampoco únicamente lo otro de esa misma igualdad, sino incluso la desigualdad absoluta, la contradicción en sí. Pero el principio mismo de identidad contiene, como en él se ha mostrado, el movimiento de reflexión, la identidad como evanescencia del ser otro.

Lo que resulta pues de esta consideración es, primero, que el principio de identidad o de contradicción, al no ser sino la identidad abstracta en oposición a la diferencia, tampoco es, si expresado como verdadero, ley alguna del pensar, sino más bien lo contrario; en segundo lugar, que estas proposiciones contienen más de lo con ellas mentado, a saber: esta contrapartida que es la diferencia absoluta misma.

B.
La diferencia

1. La diferencia absoluta

La diferencia es la negatividad que la reflexión tiene dentro de sí; la nada, que viene dicha por un hablar idéntico; es el momento esencial de la identidad misma que, al mismo tiempo, como negatividad de sí misma, se determina, y es diferente de la diferencia.

| 1. Esta diferencia es la diferencia en y para sí, la diferencia abso- [266]
luta, la diferencia de la esencia.– Ella es la diferencia en y para sí; no diferencia debida a un algo exterior, sino diferencia al referirse a sí, o sea diferencia simple.– Es esencial captar la diferencia absoluta como simple. Dentro de la diferencia absoluta entre A y no - A, aquello que, en cuanto tal, constituye la diferencia es el simple no. La diferencia misma es un concepto simple. «En esto radica –según la expresión corriente– que dos cosas sean diferentes: en que ellas, etc.»[30]. En esto, es decir: en uno y el mismo respecto, en el mismo fundamento de determinación. La diferencia es la diferencia de la reflexión, no el ser-otro del estar. Un estar y otro estar son puestos como cayendo el uno fuera del otro: ambos seres[31], determinados a estar uno frente a otro, tienen, cada uno de por sí, un ser inmediato. Por contra, lo otro de la esencia es lo otro en y para

30 *Darin* (comillas y guiones añadidos por mí. Aquí, y en la frase siguiente, «en» vierte *in*. con valor locativo).

31 *Daseyn* (¡en plural!).

sí, no lo otro en cuanto algo distinto encontrado fuera de ella; es la simple determinidad en sí. También dentro de la esfera del estar se puso en evidencia como siendo de esta naturaleza el ser otro y la determinidad: simple determinidad, oposición idéntica; pero esta identidad se mostró solamente como el pasar de una determinidad a la otra. Aquí, dentro de la esfera de la reflexión, la diferencia entra en escena como reflexionada, como diferencia que es puesta tal como ella es en sí.

2. La diferencia en sí es la diferencia que se refiere a sí; es, así, la negatividad de sí misma, no la diferencia de otro, sino de sí por sí misma; ella no es ella misma, sino su otro. Pero lo diferente de la diferencia es la identidad. La diferencia es pues ella misma y la identidad. Ambas constituyen conjuntamente la diferencia, siendo ésta el todo y su momento.– De este modo puede decirse, justamente, que la diferencia, en cuanto simple, no es ninguna diferencia; eso lo es ella, por de pronto, en referencia a la identidad; pero, en cuanto diferencia, contiene más bien tanto la identidad como esta referencia misma.– La diferencia es el todo y su propio momento, igual que la identidad es justamente en la misma medida su [propio] todo y su momento.– Hay que considerar esto como la naturaleza esencial de la reflexión y como el determinado protofundamento[32] de toda actividad y automovimiento.– Lo mismo la diferencia que la identidad se convierten en momento o en ser-puesto porque ellos, en cuanto reflexión, son la referencia negativa a sí mismos.

Así, al ser la diferencia unidad de sí y de la identidad, es diferencia determinada en sí misma. No es un pasar a otro, ni referencia a otro fuera de ella; en ella misma tiene a su otro, a la identidad; de igual modo, ésta, en tanto que ha entrado en la determinación de diferencia, no se ha perdido dentro de ésta como lo otro de ella sino que la identidad se conserva allí[33], siendo así la diferencia reflexión dentro de sí y [a la vez] su propio momento.

[267] | 3. La diferencia tiene ambos momentos: la identidad y la diferencia; ambos son así un ser puesto, una determinidad puesta[34]. Pero, dentro de este ser puesto, cada uno es referencia a sí mismo. El uno, la identidad, es de inmediato el momento de la reflexión dentro de sí; ahora bien, por su parte, lo otro es la diferencia, diferencia en sí, la diferencia reflexionada. La

32 *Urgrund*.

33 Buen ejemplo de *Aufhebung* como asunción.

34 *ein Gesetztseyn*, *Bestimmtheit* (entiendo que, por preceder a los dos términos: «ser» y «determinidad», el art. y el adj. se refieren también a la última; además, la determinidad suelta, como teniendo valor de por sí, es propia de la esfera del ser, no de la esencia).

diferencia, en cuanto que tiene dos momentos tales que son ellos mismos reflexiones dentro de sí, es diversidad.

2. La diversidad

1. Dentro de la diversidad, la identidad se derrumba en ella misma porque, al ser diferencia absoluta dentro de sí misma, se pone como lo negativo de ella; y estos sus momentos: ser ella misma y lo negativo de ella, son reflexiones dentro de sí, son idénticos consigo; o sea, lo son justamente por ser ella misma la que asume inmediatamente su negar, estando dentro de su determinación reflexionada dentro de sí. Lo diferenciado tiene consistencia como lo diverso mutuamente indiferente, porque él es idéntico consigo, porque es la identidad lo que constituye su suelo y elemento; o sea, lo diverso es aquello que sola y precisamente es dentro de su contrario, la identidad.

La diversidad constituye el ser otro, en cuanto tal, de la reflexión. Lo otro del estar tiene al ser inmediato por fundamento suyo, en el cual tiene lo negativo consistencia. Dentro de la reflexión, empero, es la identidad consigo, la inmediatez reflexionada lo que constituye la consistencia de lo negativo y la indiferencia del mismo.

Los momentos de la diferencia son la identidad y la diferencia misma. Diversos lo son en cuanto reflexionados dentro de sí mismos, en cuanto refiriéndose a sí; de este modo, dentro de la determinación de la identidad no son sino referencias a sí mismos; la identidad no está referida a la diferencia, ni la diferencia a la identidad; en cuanto que de este modo cada momento se refiere sólo a sí, no están mutuamente determinados.—Ahora bien, como de esta manera no son en ellos mismos diferentes, la diferencia les es entonces exterior. Los diversos no se comportan-y-relacionan pues como identidad y diferencia el uno para con otro, sino sólo como diversos en general, siendo indiferentes tanto uno frente al otro como frente a su determinidad.

2. Como dentro de la diversidad da igual la diferencia, la reflexión ha llegado a hacerse en general exterior; la diferencia es solamente un ser puesto, o sea en cuanto diferencia asumida, siendo ella misma, empero, la reflexión entera.—Considerado esto más de cerca, se ve que ambos momentos, la identidad y la diferencia, son entonces, tal como antes se ha determinado, reflexiones; cada uno es unidad de sí mismo y de su otro; cada uno es el todo. Con ello, empero, la determinidad de ser solamente identidad o solamente diferencia no es sino algo cancelado[35]. Por eso no son cualidades, porque su

35 *ein aufgehobenes.*

[268] | determinidad, por ser reflexión dentro de sí, no es [, no existe] al mismo tiempo sino como negación. Hay pues presente este doble respecto: la reflexión dentro de sí en cuanto tal, y la determinidad en cuanto negación, o sea el ser puesto. El ser puesto es la reflexión exterior a sí, la negación en cuanto negación; es verdad que de este modo no deja de ser en sí negación que se refiere a sí y reflexión dentro de sí, pero lo es sólo en sí; el ser puesto hace referencia a ello, pero como algo exterior.

La reflexión en sí y la reflexión externa son, con esto, las dos determinaciones en que se pusieron los momentos de la diferencia, a saber: la identidad y la diferencia. Son estos momentos mismos en la medida en que ahora ya se han determinado.– La reflexión en sí es la identidad, pero determinada, o sea dándole igual la diferencia; no es que esté determinada a no tener la diferencia, sino que lo está a comportarse-y-relacionarse como siendo idéntica consigo frente a ella; la reflexión es la diversidad. Se trata de la identidad que se ha reflexionado dentro de sí de tal manera que ella es propiamente una sola reflexión de ambos momentos dentro de sí; ambos son reflexiones dentro de sí. La identidad es esta única reflexión de ambos, que tiene la diferencia en ella misma solamente como una diferencia indiferente, siendo diversidad en general.– Por contra, la reflexión externa es la diferencia determinada de esos mismos momentos; no como absoluta reflexión dentro de sí, sino como determinación, frente a la cual la reflexión que es en sí es indiferente; sus[36] dos momentos, la identidad y la propia diferencia, son así determinaciones puestas exteriormente, determinaciones existentes que no son en y para sí[37].

Esta identidad exterior es, ahora, la igualdad; y la diferencia exterior, la desigualdad.– La igualdad es en verdad identidad, pero sólo como un ser puesto: una identidad que no es en y para sí.– Así, también la desigualdad es diferencia, pero como diferencia exterior, que no es en y para sí la diferencia de lo desigual mismo. Que algo sea o no igual a otro es cosa que no atañe ni a uno ni a otro; cada uno de ellos es respectivo sólo a sí; es en y para sí mismo lo que él es; la identidad o no identidad como igualdad y desigualdad es el respecto de un tercero, respecto que cae fuera de ellos.

3. La reflexión externa refiere lo diverso a la igualdad y desigualdad. Esta respectividad, el comparar en pie de igualdad, va de un lado a otro: de la igualdad a la desigualdad, y de ésta a aquélla. Pero este vaivén de referencias

36 *seine* (se refiere a la diferencia: *der Unterschied*, masc. en alemán).

37 *nicht an und für sich seyende Bestimmungen.*

de la igualdad y desigualdad es él mismo exterior a estas determinaciones; igualmente, ellas no vienen referidas una a otra, sino que sólo lo vienen a un tercero. En esta alternancia, cada una se destaca *inmediatamente* de *por sí*, ahí delante.– La reflexión exterior es, en cuanto tal, ella misma exterior; la diferencia determinada es la diferencia absoluta, negada; por ende, no es simple, no es la reflexión dentro de sí, sino que tiene a ésta fuera de la diferencia; sus momentos caen por consiguiente uno fuera del otro, y, en cuanto exteriores uno frente al otro, están referidos a la reflexión dentro de sí, que está frente a ellos.

| En la reflexión extrañada de sí vienen a comparecer pues la igualdad y desigualdad como momentos que son ellos mismos irrespectivos, uno frente a otro; y ella los separa al referirlos a una y la misma cosa por medio del «en la medida en que»[38], o sea mediante lados y respectos. Los momentos diversos, que son una y la misma cosa a la que ambos, igualdad y desigualdad, vienen referidos, son pues por un lado iguales entre sí, por el otro lado empero desiguales; y en la medida en que son iguales, en esa medida no son desiguales. La igualdad se refiere sólo a sí, y la desigualdad es, precisamente así, sólo desigualdad. [269]

Por esta su separación de uno[39] respecto del otro, empero, lo único que hacen es asumirse el uno al otro. Justamente aquello que debiera mantener lejos de ellos la contradicción y la disolución –a saber que algo sea igual a otro en un respecto, pero desigual en otro–, este mantener una fuera de la otra igualdad y desigualdad, es la destrucción de ambas. Pues ambos momentos son determinaciones de la diferencia; son el uno con respecto al otro referencias, consistentes en ser el uno lo que el otro no es; igual no es desigual, y desigual no es igual; ambos tienen esencialmente esta respectividad, y fuera de ella no tienen ningún significado; en cuanto determinaciones de la diferencia, cada uno es lo que él es en cuanto diferente de su otro. Pero, dada la indiferencia del uno frente al otro, la igualdad se refiere sólo a sí, y la desigualdad es, igualmente, un respecto propio y una reflexión para sí; con ello, cada una[40] es igual a sí misma; la diferencia ha desaparecido, ya que ellas no tienen ninguna determinidad la una frente a otra; o sea, cada una es, con esto, solamente igualdad.

38 Comillas añadidas.

39 Se refiere a *Gleichheit und Ungleichheit*, a pesar de que gramaticalmente sean femeninos en alemán (y en cast.). De todas formas, son «momentos», y Hegel los designa explícitamente como *Etwas* («algo», en neutro) dos líneas más abajo.

40 *jede* (Hegel utiliza ahora el femenino, gramaticalmente más correcto. Ver la nota anterior).

Este respecto indiferente, o sea la diferencia exterior, se asume con ello a sí mismo y es la negatividad de sí en sí mismo. La diferencia es esa negatividad que, dentro del comparar, corresponde al momento que hace la comparación. Éste va de la igualdad a la desigualdad y regresa de ésta a aquélla; hace pues que desaparezca el uno dentro del otro, y es de hecho *la unidad negativa de ambos*. Tal unidad se halla por de pronto más allá tanto de lo comparado como de los momentos de la comparación, como un hacer subjetivo que cayese fuera de ellos. Pero esta unidad negativa es de hecho la naturaleza de la igualdad y desigualdad mismas, tal como ha resultado. El respecto subsistente de suyo que cada uno es constituye más bien la diferencialidad de ambos, siendo con esto autorreferencia que se asume a sí misma.

Por este lado, en cuanto momentos de la reflexión externa y en cuanto exteriores a sí mismos, la igualdad y desigualdad desaparecen conjuntamente dentro de su igualdad. Pero esta su unidad *negativa* está, además, *puesta* igualmente en ellos; ellos tienen en efecto la reflexión *en sí que está* fuera de ellos, o sea que son la igualdad y desigualdad de un *tercero*, de otro distinto a lo que ellos mismos son. Así, lo igual no es lo igual de sí mismo, y lo desigual en cuanto desigual no de sí mismo, sino de algo desigual a él, es él mismo lo igual. Lo igual y lo desigual son pues lo *desigual de sí mismo*.
[270] Con ello, cada uno es esta reflexión, | a saber, que la igualdad es ella misma y la desigualdad; y que la desigualdad es ella misma y la igualdad.

Igualdad y desigualdad constituían el lado del *ser* o estar *puesto* frente a lo comparado o lo diverso, que se había determinado como la reflexión *que es en sí* frente a ellas. Pero eso lo comparado o diverso ha perdido igualmente, de este modo, su determinidad frente a ellas. Son precisamente la igualdad y desigualdad, las determinaciones de la reflexión exterior, las que son la reflexión que es, pero sólo en sí, la cual debiera ser lo diverso en cuanto tal, su[41] diferencia solamente indeterminada. La reflexión *que es en sí* es la referencia a sí sin negación, la abstracta identidad consigo; con ello, justamente, el ser puesto mismo.– Lo meramente diverso pasa pues, por el ser puesto, a la reflexión negativa. Lo diverso es la diferencia meramente puesta: la diferencia, pues, que no lo es; la negación, pues, de sí en ella misma. Así, la igualdad y desigualdad mismas, el ser puesto, regresa por la indiferencia o la reflexión que es en sí a la unidad negativa consigo: a la reflexión que, en sí misma, es la diferencia de igualdad y desigualdad. La diversidad, cuyos lados *indiferentes*

41 *sein* (se trata de un diferenciarse lo diverso –*das Verschiedene*; único antecedente posible–; indeterminadamente, de sí mismo).

son, precisamente en la misma medida, sólo sencillamente momentos en cuanto momentos de una sola unidad negativa, es la oposición.

Observación

[Título en la Tabla del Contenido: Principio de diversidad].

Al igual que la identidad, la diversidad viene expresada dentro de una proposición propia. Por lo demás, estos dos[42] principios siguen estando el uno frente al otro dentro de la diversidad indiferente, de modo que cada uno vale de por sí, sin consideración para con el otro.

Todas las cosas son diversas, o bien: No hay dos cosas que sean iguales entre sí. – Este principio se contrapone de hecho al de identidad, pues enuncia: A es algo que es diverso, luego A es también no A; o bien: A es desigual a otro, así que no es A en general, sino más bien un determinado A. En la proposición idéntica, puede ponerse en el puesto de A cualquier otro sustrato; pero, en cuanto desigual, A no puede venir ya permutado con cualquier otro. Es verdad que no debe de haber algo que sea diverso de sí, sino sólo de otro, pero es que esta diversidad es la determinación que le es propia. Por ser A [algo] idéntico consigo, es lo indeterminado; pero, en cuanto determinado, es en este respecto la parte contraria: no se limita ya a tener identidad consigo, sino que tiene también una negación; con ello, tiene en él una diversidad de sí mismo respecto de sí.

Que todas las cosas sean diversas unas de otras es un principio harto superfluo, pues el plural de «cosas» ya implica de inmediato que haya más de una[43] y que haya una diversidad completamente indeterminada.– Sólo que la proposición: «no hay dos cosas que sean perfectamente iguales entre sí»[44], expresa más, a saber la diversidad determinada. | Dos cosas no son mera- [271]
mente dos –la pluralidad numérica no es sino uniformidad–[45], sino que son diversas en virtud de una determinación. El principio de que no hay dos cosas que sean iguales entre sí le resulta chocante al representar, [e.d., al pensamiento representativo, como se ve] también por la anécdota de aquella Corte, en donde se dice que Leibniz lo trajo a colación, dando ocasión a que las damas se pusieran a buscar entre hojas de árboles a ver si encontraban dos

42 *beyde* (debe ser *beyden*, como corrige ya Lasson: *beiden*, en escritura actual).

43 *Mehrheit*.

44 Añadidas comillas en el término anterior y en esta frase.

45 En el original, la frase va entre punto y coma. Sigo la puntuación adoptada por Lasson (como hace también Labarrière).

iguales.– ¡Tiempos dichosos para la metafísica aquellos en que se preocupaban de ella en la Corte, y en que no hacía falta otro esfuerzo para probar sus proposiciones que comparar hojas de árboles! El fundamento [o razón] de que aquella proposición resulte chocante radica en lo ya dicho: en que dos, o el hecho de progresar en la numeración[46], no contiene aún ninguna diversidad determinada, y en que la diversidad en cuanto tal es por de pronto, dada su índole abstracta, neutral frente a la igualdad y desigualdad. Al pasar también él a la determinación [de indiscernibilidad], el [pensar que se limita a] representar acoge esos mismos momentos como mutuamente indiferentes, de suerte que el uno sin el otro, o sea la mera igualdad de las cosas sin la desigualdad, baste para establecer la determinación, de suerte que las cosas sean diversas aun cuando sean muchas sólo en el respecto numérico: diversas en general, no desiguales. Pero lo que el principio de diversidad expresa aquí es, por el contrario, que las cosas son diversas unas de otras por la desigualdad, y que les conviene tanto la determinación de desigualdad como la de igualdad, pues sólo juntas constituyen ambas la diferencia determinada.

Ahora bien, a este principio de que a todas las cosas les conviene la determinación de desigualdad le haría falta una prueba; él no puede venir establecido como un principio inmediato, pues la manera habitual del conocer mismo exige para que para conectar determinaciones diversas en una proposición sintética se ofrezca una prueba, o sea que se muestre un tercero en que ellas sean mediadas. Esta prueba tendría que hacer ver la transición de la identidad a la diversidad, y luego la transición de ésta a la diversidad determinada, a la desigualdad. Pero no es esto lo que suele ser llevado a cabo; lo que resultó de que la diversidad o la diferencia exterior fuera en verdad una diferencia reflexionada dentro de sí, una diferencia en ella misma, es que la consistencia indiferente de lo diverso es el mero ser puesto y que, por consiguiente, no se trata de una diferencia exterior, indiferente, sino de una sola respectividad de ambos momentos.

Aquí se halla también la disolución y nulidad del principio de diversidad. Que no haya dos cosas perfectamente iguales significa que ellas son, a la vez, iguales y desiguales; iguales lo son ya en el hecho de que ellas sean cosas o dos en general, pues cada una es una cosa y un uno igual de bien que la otra; cada una es pues lo mismo que la otra; desiguales, empero, lo son por la hipótesis[47].

46 *numerische Mehrheit* (como si dijéramos: «el hecho de que en la numeración siempre se puede ir a más»).

47 *Annahme* (esto es, según la «tesis aceptada» al principio, a saber: que las cosas son desiguales entre sí).

Con ello se hace presente la determinación de que ambos momentos, la igualdad y la desigualdad, son diversos dentro de uno y el mismo [respecto], o sea que la diferencia, que hace que un momento caiga fuera del otro, es a la vez una y la misma respectividad. Por ende, ésta ha pasado a contraposición.

| Ese «a la vez»[48] de ambos predicados viene ciertamente sostenido [272] por el «en la medida en que» está el uno fuera del otro; en la medida en que dos cosas son iguales, son en esa medida desiguales, o sea que según un lado y respecto son iguales, pero según el otro lado y respecto son desiguales. Con ello, la unidad de igualdad y desigualdad viene a ser apartada de la cosa; y eso que sería la propia reflexión de la cosa y la reflexión de la igualdad y de la desigualdad en sí, viene a ser fijado como una reflexión exterior a la cosa. Pero, con ello, es esta reflexión la que diferencia los dos lados de la igualdad y la desigualdad dentro de una y la misma actividad, conteniendo con ello dentro de una sola actividad a ambas, haciendo que parezcan [, que se muestren] la una dentro de la otra, y reflejen la una dentro de la otra.– La ternura habitual para con las cosas, empero, que sólo cuida de que éstas no se contradigan, olvida aquí, como de costumbre, que con ello no viene disuelta la contradicción, sino desplazada en general a otro sitio, a la reflexión subjetiva o externa, y olvida que a los dos momentos, que por ese alejamiento y trasposición vienen formulados como mero ser puesto, los contiene de hecho la reflexión como asumidos y referidos el uno al otro dentro de una sola unidad.

3. La oposición

La reflexión determinada, la diferencia, tiene su acabamiento dentro de la oposición. Ésta es la unidad de la identidad y de la diversidad; sus momentos son diversos dentro de una sola y misma identidad; están, así, contrapuestos.

La identidad y la diferencia son los momentos de la diferencia, mantenidos en el interior de la diferencia misma; son momentos reflexionados de su unidad. Igualdad y desigualdad, empero, son la reflexión exteriorizada; la identidad de ésta consigo misma no es solamente la indiferencia de cada uno[49] frente al que difiere de él, sino frente al ser-en-y-para

48 Las comillas de los ejs. son añadidas.

49 De nuevo, y como se ha señalado en notas anteriores, Hegel pasa a utilizar el género neutro (aquí, presumiblemente por atracción del término *Moment*) para referirse a *la* igualdad y *la* desigualdad.

sí, en cuanto tal; una identidad consigo frente a la reflexionada dentro de sí; ella es pues la *inmediatez* no reflexionada dentro de sí. El ser puesto de los lados de la reflexión exterior es por tanto un *ser*, así como su no ser puesto un *no ser*.

Considerados más de cerca los momentos de la oposición, se ve que ellos son el ser puesto dentro de sí reflexionado, o la determinación en general. El ser puesto es la igualdad y desigualdad; los dos, reflexionados dentro de sí, constituyen las determinaciones de la oposición. Su reflexión dentro de sí consiste en que cada uno es en él mismo la unidad de igualdad y desigualdad. La igualdad se da sólo dentro de la reflexión que compara según la desigualdad; con ello, es mediada por su otro momento indiferente; así también, la desigualdad se da sólo dentro de la misma referencia reflexionante en que la igualdad se da.– Cada uno de estos momentos es pues, dentro de su determinidad, el todo. El momento es el todo en la medida en que contiene igualmente
[273] su otro momento; pero | este su otro es un momento *que es* [o existe] de un modo indiferente; así, cada uno contiene la referencia a su no ser, y es solamente la reflexión dentro de sí, o sea el todo como refiriéndose esencialmente a su no ser.

Esta *igualdad* consigo, reflexionada dentro de sí, que contiene dentro de ella misma la referencia a la desigualdad, es lo *positivo*; igualmente, la *desigualdad* que, dentro de ella misma, contiene la referencia a su no ser, o sea la igualdad, es lo *negativo*.– O sea, ambos son el *ser puesto*; ahora bien, en la medida en que la determinidad diferente viene tomada como una diferente y *determinada referencia a sí* del ser puesto, la identidad es entonces, por una parte, el *ser puesto*, reflexionado dentro de su *igualdad consigo*; por otra parte, el mismo ser puesto, reflexionado dentro de su desigualdad consigo: lo *positivo* y lo *negativo*.– Lo *positivo* es el ser puesto como reflexionado[50] dentro de la igualdad consigo; pero lo reflexionado es el ser puesto, la negación en cuanto negación; así, esta reflexión tiene dentro de sí como determinación suya la referencia a lo otro. Lo *negativo* es el ser puesto en cuanto reflexionado dentro de la desigualdad; pero el ser puesto es la desigualdad misma; así, esta reflexión es con esto la identidad de la desigualdad consigo misma, siendo referencia absoluta a sí.- Ambos, pues: el ser puesto –reflexionado dentro de la igualdad consigo– tiene

50 Repárese en el doble registro en el que, por lo común, se mueve Hegel. En este caso habría que leer, *a la vez*: «Lo positivo es el *ser-puesto*, entendido como reflexionado dentro de (con movimiento), etc.», y: «Lo positivo es el ser, en cuanto que viene *puesto como* reflexionado, etc.». Y así en los demás casos.

la desigualdad en la oposición[51]; y el ser puesto –reflexionado dentro de la desigualdad consigo– tiene también la igualdad en ella.

Lo positivo y lo negativo son así los lados de la oposición, que han venido a ser subsistentes de suyo. Subsistentes lo son en cuanto reflexión del todo dentro de sí, y pertenecen a la oposición en la medida en que es la determinidad la que, en cuanto todo, está reflexionada dentro de sí. Por mor de su subsistencia de suyo, ellos constituyen la oposición, determinada en sí. Cada uno es él mismo y su otro; por eso no tiene cada uno su determinidad en un otro, sino dentro de él mismo.– Cada uno se refiere a sí mismo solamente al referirse a su otro. Esto tiene el doble aspecto de que cada uno es [y hace] referencia a su no ser al asumir dentro de sí a este ser otro; su no ser es, así, sólo un momento dentro de él. Pero, por otra parte, el ser puesto ha venido a ser aquí un ser, o sea a tener una consistencia indiferente; lo otro de sí que cada uno contiene es, por tanto, también el no ser de aquél dentro del cual debe estar él contenido como momento. Cada uno es, por tanto, solamente en la medida en que su no ser[52] sea; y ello, además, en una respectividad idéntica.

Las determinaciones que constituyen lo positivo y lo negativo consisten, pues, en que lo positivo y lo negativo, son en primer[53] lugar momentos absolutos de la oposición; la consistencia de ambos constituye, inseparablemente, una sola reflexión; es una sola mediación, en la cual cada uno es por el no ser de su otro, o sea por su otro o su propio no ser.– Así, están contrapuestos en general; o sea, cada uno es solamente lo contrapuesto del otro; el uno no es aún positivo, y el otro no es aún negativo, sino que ambos son

51 *an ihm* (como se ve por la frase inicial del párrafo siguiente, *ihm* ha de referirse a «oposición»: *der Gegensatz*, pues acto seguido dirá Hegel que sólo el *todo* de la relación, y no cada uno de los extremos, es reflexión dentro de sí –*in sich*–, aunque no pueda serlo sino en –*an*– y a través de sus términos: lo positivo y lo negativo. Entiéndase por lo demás el adjetivo *Beyde* («ambos») como referido a este doble ser-puesto, o sea: puesto por otro que da razón de él, sin tenerla pues aún dentro de sí, sino que, según se dice en la frase siguiente, paralela, la tiene sólo en *(an)* la *oposición* reflexiva desde cada lado. Para mayor claridad se han sustituido comas por guiones).

52 Incorrectamente, Lasson escribe en cursiva también el verbo *sein*, que en el original no va espaciado: puede que allí sea una errata, mas quizá apunte a un deseo por parte de Hegel de poner de relieve la *negación*.

53 Lasson no escribe el término en cursiva. Adviértase que Hegel parece olvidar esta enumeración, porque establece en seguida otra, a menos que entendamos el: «Pero además» con que comienza el párrafo siguiente como el punto 2 de esa primera enumeración. En el párrafo ulterior señala explícitamente *drittens*, «en tercer lugar»: un punto que podría valer, pues, tanto para la primera como para la segunda enumeración (que había llegado sólo al punto 2).

[274] negativos uno frente a otro. | Cada uno es[54] así, en general, en *primer* lugar, *en la medida en que el otro es*; él es lo que es por el otro, por su propio no ser; es solamente *ser puesto*; *en segundo* lugar, él es *en la medida en que el otro no es*; él es lo que es por el no ser del otro; es *reflexión dentro de sí*[55].– Pero esos dos momentos constituyen *una* sola mediación, la de la oposición en general, sólo dentro de la cual *son* ellos en general [seres] *puestos*[56].

Pero, *además*, este mero ser puesto está en general reflexionado dentro de sí; lo positivo y negativo son, según este momento *de la reflexión externa*, *indiferentes* a aquella primera identidad, dentro de la cual no son sino momentos; o bien, en cuanto que aquella primera reflexión es, dentro de sí misma, la propia reflexión de lo positivo y negativo, siendo cada uno, en él mismo, su ser puesto, a cada uno le es entonces indiferente esta reflexión suya dentro de su no ser, frente a su propio ser puesto. Los dos lados son así meramente diversos; y en la medida en que su determinidad de ser positivo o negativo constituye su ser puesto uno frente al otro, no está entonces cada lado determinado en él mismo, sino que es solamente determinidad en general; a cada lado le conviene pues, en verdad, una de las determinidades de positivo y de negativo; pero ellas pueden ser trocadas una por otra[57], y cada lado es de tal especie que puede ser tomado igual de bien lo mismo como positivo que como negativo.

Pero, en *tercer* lugar, lo positivo y negativo no es solamente un algo puesto, ni meramente un algo indiferente, sino que su *ser puesto*, o sea la *referencia al otro dentro de una unidad que ellos mismos no son*, está *recogido* dentro de cada uno. Cada uno es en él mismo positivo y negativo; lo positivo y negativo es la determinación de reflexión en y para sí; es dentro de esta reflexión de lo contrapuesto dentro de sí donde por vez primera lo positivo y negativo son tales. Lo positivo tiene la referencia al otro, dentro de la cual está la determinidad de lo positivo, en él mismo; de la misma manera, lo negativo no es negativo como si estuviera frente a otro, sino que es en él mismo donde tiene igualmente la determinidad por la que es negativo[58].

54 En cursiva, sin razón, en Lasson.

55 Lasson no escribe el término en cursiva.

56 *Gesetzte*, con mayúscula, lo cual sugiere una cierta consistencia, como se advierte por demás a renglón seguido, al tildar Hegel esa mediación de *Gesetztseyn* («ser puesto»).

57 *verwechselt* (en su uso habitual, sería: «confundidas»).

58 *in ihm selbst* (debe de tratarse de un *lapsus calami* por *an ihm selbst*, como exige el paralelismo con el caso anterior, el de lo positivo).

Así, cada uno es unidad subsistente de suyo, unidad consigo que es [ente] para sí. Lo positivo es ciertamente un ser puesto, pero tal que, para él, el ser puesto es solamente ser puesto en cuanto asumido. El es lo no contrapuesto; la oposición asumida, pero como lado de la oposición misma.– En cuanto positivo, es verdad que algo está determinado en referencia a un ser otro, pero de tal manera que su naturaleza es esto: no ser un algo puesto; él es la reflexión dentro de sí que niega al ser otro. Pero lo otro de sí, lo negativo, ya no es él mismo ser puesto o momento, sino un ser subsistente de suyo; así, la reflexión que niega lo positivo está determinada a excluir de sí a este su no ser.

Así, lo negativo como reflexión absoluta no es lo negativo inmediato, sino que lo es como ser-puesto asumido; lo negativo en y para sí, que descansa | positivamente sobre sí mismo. En cuanto reflexión dentro de sí, niega su [275] referencia a otro; su otro es lo positivo, un ser subsistente de suyo: su referencia negativa a él es, por consiguiente, un excluirlo de sí. Lo negativo es lo contrapuesto de por sí consistente, frente a lo positivo, que es la determinación de la oposición asumida; la oposición total que descansa sobre sí, contrapuesta al ser-puesto idéntico consigo.

Lo positivo y negativo, con esto, no son positivo y negativo sólo en sí, sino que lo son en y para sí. Lo son en sí en la medida en que se hace abstracción[59] de su excluyente referencia a otro, siendo tomados solamente según su determinación. Algo es en sí positivo o negativo en cuanto que, según se dice, no debe ser[60] determinado como si estuviera meramente frente a otro. Pero [si] lo positivo o lo negativo no es como ser puesto ni, por ende, como contrapuesto, [entonces] cada uno es lo inmediato: ser y no ser. Lo positivo y negativo son empero los momentos de la oposición: el ser en sí de los mismos constituye solamente la forma de su ser reflexionado dentro de sí. Algo es en sí positivo fuera de la referencia a lo negativo; y algo es en sí negativo fuera de la referencia a lo positivo[61]; dentro de esta determinación, cada

59 Lasson añade, con mejor sentido, *wird* tras el participio *abstrahiert*. De todas formas, también podría utilizarse como auxiliar el *werden* de la siguiente frase. Quedaría entonces: «en la medida en que vienen abstraídos».

60 *soll* (el verbo *sollen* tiene tres acepciones: 1) puede designar el deber *moral*, lo que *debe ser*, o bien 2) aludir a algo de lo que uno no está seguro, bien por no verlo claro, bien por saberlo de oídas: p.e. «eso *debe de ser*, pero bien podría estar equivocado»; o en fin 3) insinuar, normalmente con matiz irónico, que eso es lo que *se dice* o lo que la gente cree: «*debe de ser* muy rico para gastar así el dinero». Esta acepción es la indicada para este caso, a saber: el sentido común exige que lo positivo sea tal con independencia de lo negativo, sin parar mientes en que, de ese modo, lo positivo se reduce al mero ser, sin más).

61 En Lasson, en Henning (1834) y en el original de 1813 consta, por error: *Negative*. La trad. franc. de Labarrière-Jarczyk señala este extremo en nota (II, 64, n. 124), pero lo hace en

uno se limita a atenerse al momento abstracto de este ser reflexionado. Sólo que lo positivo o negativo *que son en sí* significa esencialmente que el hecho de ser contrapuesto no es meramente un momento ni pertenece a la comparación, sino que es la determinación *propia* de los lados de la oposición. Ellos no son, pues, *en sí* positivos o negativos fuera de la referencia a otro, sino que es *esta referencia*, y además en cuanto excluyente, la que constituye la determinación o el ser en sí de ellos; es aquí donde ellos son pues, al mismo tiempo, en y para sí.

Observación
[Título en la Tabla del Contenido: Las magnitudes contrapuestas de la aritmética].

Hay que referirse aquí al concepto de *positivo y negativo*, tal como viene a darse dentro de la *aritmética*. Allí viene ese concepto presupuesto como algo consabido; pero, al no venir aprehendido dentro su diferencia determinada, no escapa a insolubles dificultades y complicaciones. Precisamente se han dado hace un instante las dos determinaciones *reales* de lo positivo y negativo –fuera del simple concepto de su contraposición– como resultado, a saber: que *primeramente* es un estar solamente diverso, inmediato lo que está de fundamento, un estar cuya simple reflexión dentro de sí es diferente de su ser puesto, es decir de la contraposición misma. Ésta vale por tanto solamente como no siendo en y para sí, conviniendo ciertamente a lo diverso de tal modo que cada uno sea en general un contrapuesto pero tenga también, por el contrario, consistencia de por sí, así que es indistinto[62] cuál de
[276] los | dos diversos contrapuestos venga considerado como positivo o como negativo.– *Por otra parte*, empero, lo positivo es lo en sí mismo positivo, y lo negativo lo en sí mismo negativo, así que lo diverso no está ahí enfrente, indiferente, sino que ello es su determinación en y para sí. Estas dos formas de positivo y negativo vienen a darse al punto en las primeras definiciones[63], dentro de las cuales vienen utilizadas aquéllas en la aritmética.

El +a y el −a son por de pronto *magnitudes contrapuestas en general*; a es la *unidad que es en sí*, que está de fundamento de

---

un punto en el que, seguramente por error tipográfico, brilla por su *ausencia* toda esta frase; y como la llamada del texto está señalada precisamente sobre *negativ* (final de la primera frase), la nota lleva a mayor confusión aún. En la anterior trad. esp. (p. 375), A. y R. Mondolfo ya habían sospechado, con razón, de que se trataba de un error.

62 *und es einerley sei.*

63 *Bestimmungen* (recuérdese que el término alemán puede significar «determinación», «destino» y «definición»).

ambos, lo indiferente frente a la contraposición misma: lo que, sin más concepto, sirve de muerto basamento. El −a está caracterizado, es verdad, como lo negativo; el +a, como lo positivo; pero el uno es tan contrapuesto igual de bien que el otro.

Por lo demás, a no es solamente la unidad simple que está de fundamento sino que, al ser +a y −a, es la reflexión de estas contraposiciones dentro de sí; hay presentes dos a diversos, siendo indiferente cuál de ellos se quiera caracterizar como lo positivo o negativo; ambos tienen una particular consistencia, y son positivos.

Según aquel primer lado, es: +y −y = o; o sea, en: − 8 + 3, los 3 son positivos, pero negativos en el 8. Los contrapuestos se suprimen[64] dentro de su enlace. Una hora de camino hecha hacia el este y otro tanto de vuelta hacia el oeste suprime el camino antes hecho; tanto de más en deudas, tanto de menos en los haberes; y tanto más de haberes, tanto en supresión de deudas. La hora de camino hacia el este no es al mismo tiempo el camino positivo en sí, ni el camino hacia el oeste el negativo, sino que estas direcciones son indiferentes frente a esta determinidad de la oposición; sólo un tercer respecto, que cae fuera de ellas, convierte a la una en positiva, a la otra en negativa. De la misma manera, las deudas no son lo negativo en y para sí; lo son solamente en referencia al deudor; para el acreedor, son su haber positivo; son una suma de dinero o cualquier cosa de cierto valor que, según los respectos, que caen fuera de ella, es o deudas o haberes.

Es verdad que los contrapuestos se suprimen en su mutua referencia, de modo que el resultado es igual a cero; pero dentro de ellos está también presente su referencia idéntica, indiferente a la oposición misma; así es como constituyen una sola cosa. Como se acaba de recordar con la suma de dinero, la cual no es sino una sola suma, o con el a, que es solamente un a en +a y −a, así también el camino, que es solamente un trecho de camino, no es dos caminos, uno de los cuales fuera hacia el este y el otro hacia el oeste. Igualmente, una ordenada y es la misma cosa, tomada de este o de aquel lado del eje; en la misma medida es + y − y = y; ella es solamente la ordenada, sin más que una sola determinación y ley.

| Pero además, los contrapuestos no son únicamente una sola cosa, indiferente, sino dos cosas indiferentes. En efecto, en cuanto contrapuestos, están también reflexionados dentro de sí y tienen, así, consistencia en cuanto diversos. [277]

64 En estos casos, el verbo *aufheben* se vierte como «suprimir».

Así, en $-8+3$ hay en general once unidades presentes; $+y$, $-y$ son ordenadas, [cada una] en el lado contrapuesto del eje: cada una es, por ende, un estar indiferente frente a este límite y frente a su oposición; así es $+y-y=2y$.– Igualmente, el camino recorrido hacia el este y el recorrido hacia el oeste es la suma de un esfuerzo doble, o la suma de dos períodos de tiempo. Así también, en la economía política un cuanto de dinero o de valor no es sólo esto, un solo cuanto como medio de subsistencia, sino que es un cuanto duplicado; él es medio de subsistencia tanto para el acreedor como para el deudor. El patrimonio estatal[65] no se evalúa meramente como suma de dinero líquido y de los otros valores inmobiliarios y mobiliarios presentes en el Estado, pero menos aún como la suma remanente tras deducir el haber pasivo del activo, sino que el capital, aun cuando se redujera a cero su determinación activa y pasiva, sigue siendo primero capital positivo, como en: $+a-a=a$; pero, en segundo lugar, en cuanto que es de múltiples maneras pasivo, prestado y vuelto a prestar, se vuelve por ello un medio bien multiplicado.

Sin embargo, las magnitudes contrapuestas no están de una parte meramente contrapuestas, ni son de otra reales o indiferentes. Aunque el cuanto mismo sea, es verdad, el ser indiferentemente delimitado, dentro de él mismo viene también a mostrarse, con todo, lo positivo en sí y lo negativo en sí. El a, por ejemplo, en la medida en que no tiene ningún signo, vale para ser tomado como positivo, si así hubiera que caracterizarlo. Si él debiera ser solamente, en general, un contrapuesto podría ser tomado entonces, igual de bien, como $-a$. Pero el signo positivo le es dado inmediatamente, porque lo para sí positivo tiene frente a la contraposición la significación propia de lo inmediato, en cuanto lo idéntico consigo.

Por lo demás, en cuanto que las magnitudes positivas y negativas vienen sumadas o restadas, valen como magnitudes tales que fueran de por sí positivas y negativas, sin venir a serlo meramente en referencia al sumar o restar, o sea de esta manera exterior. En $8-(-3)$, el primer [signo] menos quiere decir: contrapuesto frente a 8, mientras que el segundo: (-3), vale como contrapuesto en sí, fuera de esta referencia.

Eso se pone de relieve de forma más precisa en la multiplicación y división; hay que tomar aquí a lo positivo, esencialmente, como lo no contrapuesto; a lo negativo, en cambio, como lo contrapuesto, y no a ambas determinaciones de igual manera, sino sólo como contrapuestas en general. Dado

65 *Staatsvermögen*.

que los manuales, en las pruebas de cómo se relacionan los signos en estos dos tipos de cálculo, se quedan estancados en el concepto | de magnitudes contra- [278] puestas en general, esas pruebas son incompletas y se enredan en contradicciones.– Más o menos obtienen empero, en la multiplicación y división, la significación más determinada de positivo y negativo en sí mismos, porque la relación de los factores: unidad y valor numérico, enfrentados entre sí, no es una mera relación de aumentar y disminuir, como en el sumar y restar, sino una [relación] cualitativa, con lo que también más y menos obtienen la significación cualitativa de positivo y negativo.– Sin esta determinación, y simplemente a partir del concepto de magnitudes contrapuestas, fácilmente puede sacarse la consecuencia errónea[66] de que, si $-a \cdot +a = -a^2$, a la inversa se daría $+a \cdot -a = +a^2$. En cuanto que uno de los factores es el valor numérico y el otro la unidad, es cierto que, al venir la primera significada como de costumbre por el [factor] que está en primer puesto, se diferencian las dos expresiones: $-a \cdot +a$ y $+a \cdot -a$ en que, en la primera, $+a$ es la unidad y $-a$ el valor numérico, mientras que en la otra es al revés. Ahora bien, de la primera suele decirse que, si yo debo tomar $+a$ un número $-a$ de veces, tomo entonces $+a$ no meramente un número a de veces, sino que lo tomo al mismo tiempo de la manera a él contrapuesta: $+a$, multiplicado por $-a$; como se trata de un más, tengo que tomarlo negativamente; luego el producto es $-a^2$. – Pero si en el segundo caso hay que tomar $-a$ un número $+a$ de veces, entonces tampoco debe ser tomado $-a$ un número $-a$ de veces, sino dentro de la determinación a él contrapuesta, o sea un número $+a$ de veces. Según el argumento raciocinante del primer caso, se sigue pues que el producto debiera ser $+a^2$. – Y lo mismo en la división.

Esta consecuencia es necesaria en la medida en que más y menos vengan tomados solamente en cuanto magnitudes contrapuestas en general; al signo *menos se le atribuye en el primer caso la fuerza de cambiar al signo más*; pero en el otro, el más no debería tener la misma fuerza sobre el menos, a pesar de ser, igual de bien que éste, determinación de magnitud *contrapuesta*. De hecho, el más no tiene esta fuerza, pues hay que tomarlo aquí según su determinación cualitativa frente al menos, en cuanto que los factores tienen entre sí una relación cualitativa. En esta medida, pues, lo negativo es aquí lo en sí contrapuesto en cuanto tal, mientras que lo positivo es lo indeterminado, lo indiferente en general; es verdad que él es también lo negativo, pero del otro, no en él mismo.– Una determinación, en cuanto negación, entra pues únicamente por lo negativo, no por lo positivo.

66 *schiefe.*

Así pues, si también es: $-a \cdot -a = +a^2$, ello no se debe a que el a negativo venga tomado meramente de manera contrapuesta (así habría que tomarlo, multiplicado por $-a$), sino a que debe ser tomado negativamente. La negación de la negación, empero, es lo positivo.

[279] |

C.
La contradicción

1. La *diferencia* en general contiene sus dos lados como momentos; dentro de la *diversidad* caen éstos uno fuera del otro, *indiferentemente*; en la *oposición* en cuanto tal, son lados de la diferencia, determinados el uno por el otro; con ello, son solamente momentos, pero determinados, precisamente en la misma medida, en ellos mismos, indiferentes uno frente al otro y excluyéndose recíprocamente: son las *determinaciones de reflexión subsistentes de suyo*.

La una es lo *positivo*, la otra lo *negativo*; aquélla, empero, como lo en él mismo positivo; ésta, como lo en él mismo negativo. Cada uno tiene para sí la indiferente subsistencia de suyo, por tener en él mismo la referencia a su otro momento; es, así, la entera oposición, conclusa dentro de sí.– En cuanto este todo, cada uno está mediado consigo *por su otro*, y *contiene* a éste. Pero además está mediado consigo por el *no ser de su otro*; es, así, unidad que es para sí y *excluye* al otro de sí.

En cuanto que la determinación de reflexión subsistente de suyo excluye a la otra en el mismo respecto en que la contiene –y por ello es subsistente de suyo–, excluye así de sí, dentro de su subsistencia, su propia subsistencia; pues ésta consiste en contener dentro de sí su otra determinación, y a ello únicamente se debe que no sea referencia a un algo exterior, sino que precisamente y en la misma medida consista inmediatamente en ser ella misma y en excluir de sí la determinación negativa suya. Ella es, así, la *contradicción*.

La diferencia en general es ya *en sí* la contradicción; pues ella es la *unidad* de [momentos] tales que solamente son en la medida en que *no son uno*, y la *separación* de [momentos] tales que solamente son en cuanto separados *dentro de la misma referencia*. Lo positivo y negativo son, empero, la contradicción *puesta* porque, al ser unidades negativas, ellas mismas son su propio poner, siendo allí cada uno el asumir de sí y el poner de su contrario[67].– Ellos constituyen la reflexión determinante en cuanto *exclu*-

67 Ya se hizo notar anteriormente (a propósito de lo positivo y lo negativo) cómo Hegel cam-

y e n t e , porque el excluir es u n s o l o diferenciar, y cada uno de los diferenciados, en cuanto excluyente, es él mismo el excluir total; cada uno se excluye a sí dentro de él mismo.

Consideradas de por sí las dos determinaciones de reflexión subsistentes de suyo, se ve que lo positivo es el s e r p u e s t o como reflexionado d e n t r o d e l a i g u a l d a d c o n s i g o , el ser puesto que no es referencia a otro: algo con consistencia, pues, en la medida en que el ser puesto es a s u m i d o y e x c l u i d o . Pero con esto se convierte lo positivo en r e f e r e n c i a d e u n n o s e r : en un s e r p u e s t o .— | Él es así, en cuanto acto de poner la identidad [280]
consigo mediante el acto de e x c l u i r lo negativo, la contradicción de convertirse a sí mismo en lo n e g a t i v o de algo, o sea de convertirse en lo otro que él excluye de sí. Éste, como excluido, es puesto como libre de lo excluyente; con ello, como reflexionado dentro de sí y excluyente él mismo. Así, la reflexión *excluyente es un acto de poner lo positivo como excluyendo lo otro*, de modo que este poner es inmediatamente el acto de poner su otro, que lo excluye.

Tal es la contradicción absoluta de lo positivo; pero ésta es, inmediatamente, la contradicción absoluta de lo negativo; el poner de ambos es una sola reflexión.— Lo negativo, considerado de por sí frente a lo positivo, es el ser puesto e n c u a n t o reflexionado d e n t r o d e l a d e s i g u a l d a d c o n s i g o , lo negativo en cuanto negativo. Pero lo negativo es él mismo lo desigual, el no ser de otro; con ello, la reflexión dentro de la desigualdad de lo negativo es más bien su referencia a sí mismo.— La negación e n g e n e r a l es lo negativo en cuanto cualidad, o sea determinidad i n m e d i a t a ; lo negativo empero, e n c u a n t o n e g a t i v o , está referido a lo negativo de sí, a su otro. Si este negativo viene tomado solamente como idéntico al primero, entonces es, como el primero, solamente inmediato; de este modo, no vienen ellos tomados como respectivamente otros ni, por ende, como negativos; lo negativo no es en general algo inmediato.- Pero en cuanto que ahora, además, cada uno es, precisamente en la misma medida, lo mismo que el otro, esta referencia de los desiguales es entonces, precisamente en la misma medida, la referencia idéntica de ambos.

Se da aquí pues la misma contradicción que lo positivo, a saber, ser puesto o negación, pero como referencia a sí. Pero lo positivo es esta contradicción solamente e n s í ; lo negativo, por contra, es la contradicción p u e s t a , pues, en su reflexión dentro de sí, o sea en su ser en y para sí negativo o, en

---

bia frecuentemente de género, al tratarse de «determinaciones» (femenino) y de «momentos» (neutro).

cuanto negativo, idéntico consigo, tiene la determinación de ser lo no idéntico, el excluir la identidad. Él es esto: ser idéntico consigo frente a la identidad y, con esto, excluirse a sí mismo de sí por su reflexión excluyente.

Lo negativo es pues la contraposición total que descansa sobre sí como contraposición, la diferencia absoluta que no se refiere a otro; la diferencia excluye de sí, en cuanto contraposición, la identidad; pero con ello se excluye a sí misma, pues, en cuanto referencia a sí, se determina como la identidad misma que ella excluye.

2. La contradicción se disuelve.

Dentro de la reflexión que se excluye a sí misma, antes considerada, lo positivo y lo negativo se asumen cada uno a sí mismo dentro de su subsistencia de suyo; cada uno es sencillamente el transitar o, más bien, el trasponerse de sí en su contrario. Este incesante desaparecer de los contrapuestos dentro de ellos mismos es la más próxima unidad que viene a darse por la contradicción llevada a cabo: es el cero.

[281] | La contradicción no contiene empero meramente lo negativo, sino también lo positivo; o sea, la reflexión que se excluye a sí misma es al mismo tiempo reflexión ponente; el resultado de la contradicción no es solamente cero. - Lo positivo y negativo constituyen el ser puesto de la subsistencia de suyo; la negación de ella por ella misma asume el ser puesto de la subsistencia de suyo. Esto es lo que, dentro de la contradicción, va en verdad al fundamento, hundiéndose dentro de él.

La reflexión dentro de sí, por la cual se convierten los lados de la oposición en referencias a sí subsistentes de suyo, es por lo pronto su subsistencia de suyo en cuanto subsistencia de momentos diferentes; ellos son, así, sólo en sí esta subsistencia de suyo, pues están aún contrapuestos; y lo que constituye su ser puesto es que ellos lo estén en sí. Pero su reflexión excluyente asume este ser puesto, los convierte en subsistentes de suyo, subsistentes que son para sí, o sea en tales, que no sólo en sí son subsistentes, sino que lo son por su referencia negativa a su otro; de esta manera es puesta también su subsistencia de suyo. Pero, ulteriormente, por este su acto de poner se convierten en un ser puesto. Ellos se dirigen al fundamento al determinarse como lo idéntico consigo, pero haciéndolo allí más bien como lo negativo, como un idéntico consigo que es referencia a otro.

Sólo que esta reflexión excluyente, considerada más de cerca, no es solamente esta determinación formal. Ella es subsistencia de suyo, subsistencia que es en sí, y es el asumir de este ser puesto; y, sola y primeramente por este asumir, unidad que es para sí y, de hecho, subsistente de suyo. Es verdad que por el acto de asumir este ser otro o ser puesto está de nuevo presente el ser

puesto, lo negativo de un otro. Pero, de hecho, esta negación no es a su vez solamente primera referencia inmediata a otro, no es ser puesto como inmediatez asumida, sino ser puesto como asumido. La reflexión –excluyente– de la subsistencia de suyo, se convierte, en cuanto excluyente, en ser puesto; pero así es, precisamente en la misma medida, el acto de asumir su ser puesto. Ella es referencia a sí, consistente en asumir; en esta referencia asume ella, primero, lo negativo y, en segundo lugar, se pone como negativo: y solamente ahora es cuando éste es aquel negativo que ella asume; en el acto de asumir lo negativo, ella lo pone y lo asume al mismo tiempo. La determinación excluyente misma se es de esta manera lo otro, cuya negación ella es; el acto de asumir este ser puesto no es a su vez, por tanto, ser puesto como lo negativo de un otro, sino que es el coincidir consigo mismo, es la unidad positiva consigo. La subsistencia de suyo es así, por su propia negación, unidad que retorna a sí, en cuanto que ella retorna a sí por la negación de su ser puesto. Ella es la unidad de la esencia: ser idéntica consigo por la negación, no de un otro, sino de ella misma.

3. De conformidad con este lado positivo, a saber: que la subsistencia de suyo dentro de la oposición, en cuanto reflexión excluyente, se convierte en ser puesto, y que precisamente en la misma medida | asume el hecho de ser ella [282] misma un ser puesto, no es sólo que la oposición se haya [hundido] hasta el fondo, sino que ha regresado a su fundamento[68].– La reflexión excluyente, propia de la oposición subsistente de suyo, convierte a ésta en algo negativo, solamente puesto, haciendo bajar por ello de posición a sus determinaciones, al pronto subsistentes de suyo: lo positivo y negativo vienen depuestos a [términos] tales que son solamente determinaciones; y, así, al venir el ser-puesto a convertirse en ser puesto[69], ha retornado en general a su unidad consigo; él es la esencia simple, pero la esencia en cuanto fundamento. Mediante la asunción de las determinaciones de la esencia, contradictorias en sí mismas, la esencia es restablecida, con la determinación sin embargo de ser excluyente unidad de reflexión: unidad simple que se determina a sí misma como algo negativo, pero que, dentro de este ser puesto, es inmediatamente igual a sí misma y ha venido a coincidir consigo.

68 *nicht nur zu Grunde, sondern in seinen Grund zurückgegangen* (interpreto así el doble sentido de *Grund*, sugerido por la distinta preposición, aprovechando la distinción –posible en castellano– entre «fondo» y «fundamento»).

69 Respectivamente: *Gesetzt-seyn* y *Gesetztseyn*.

Por lo pronto, pues, la oposición subsistente de suyo *regresa* por su contradicción al fundamento; aquélla es lo primero, lo inmediato a partir de lo cual viene hecho el inicio, y la oposición asumida, o sea el ser puesto asumido, es él mismo un ser puesto. Con esto, *la esencia en cuanto fundamento es un ser puesto*, sólo que *devenido*. Pero, a la inversa, lo puesto no es sino esto: que la oposición o el ser puesto es un ser puesto asumido, que es solamente en cuanto ser puesto. La esencia es pues, en cuanto fundamento, de tal manera reflexión excluyente que se convierte a sí misma en ser puesto, o sea que la oposición, a partir de la cual venía hecho antes el inicio, y que era lo inmediato, es la subsistencia de suyo solamente puesta, determinada, de la esencia, y que la oposición es solamente algo que se asume en ello mismo, mientras que la esencia, dentro de su determinidad, es lo reflexionado *dentro de sí*. *En cuanto fundamento*, la esencia *se* excluye de sí misma, o sea *se* pone; su ser puesto –que es lo excluido– es solamente como ser puesto, como identidad de lo negativo consigo mismo. Esto subsistente de suyo es lo negativo *puesto* como negativo; algo que se contradice a sí mismo, que, por tanto, permanece inmediatamente dentro de la esencia, entendida como fundamento suyo.

La contradicción resuelta es pues el fundamento, la esencia en cuanto unidad de lo positivo y negativo. Dentro de la oposición, la determinación ha crecido hasta la subsistencia de suyo; pero el fundamento es esta subsistencia de suyo, acabada; lo negativo es, dentro de él, esencia subsistente de suyo, pero como algo negativo; así es el fundamento, precisamente en la misma medida, lo positivo como lo idéntico consigo dentro de esta negatividad. La oposición y su contradicción está por tanto, en el fondo, tan asumida como conservada dentro del fundamento. El fundamento es la esencia como la identidad positiva consigo, pero que se refiere a sí, al mismo tiempo, como negatividad; así se determina, pues, y se convierte en ser puesto excluido; este ser puesto es empero la entera esencia subsistente de suyo, y la esencia es fundamento en cuanto idéntica consigo y positiva dentro de esa su negación. La oposición subsistente, contradictoria de suyo, era ya pues ella misma el fundamento; lo que vino a agregarse fue solamente la determinidad de la unidad consigo misma,
[283] puesta ahora de relieve por el hecho de | que cada uno de los contrapuestos subsistentes de suyo se asume a sí mismo y se convierte en el otro de sí, con lo que se hunde en el fundamento; pero en ello, al mismo tiempo, no hace sino coincidir consigo mismo; así, dentro de su hundimiento[70], esto es dentro de su

70 *Untergang* (expresión que avala retroactivamente la versión de *zu Grunde geht* como: «hundirse en el fundamento» o en el «fondo»).

ser puesto o negación, la esencia está más bien, por vez primera, reflexionada dentro de sí, y es idéntica consigo.

Observación 1

[Título en la Tabla del Contenido: Unidad de lo positivo y negativo].

Lo positivo y lo negativo es lo mismo. Esta expresión pertenece a la reflexión externa, en la medida en que establece con esas dos determinaciones una comparación. Pero no es una comparación externa la que hay que establecer entre ellas, como tampoco entre otras categorías, sino que hay que considerarlas como ellas son en ellas mismas, hay que considerar aquello que sea su propia reflexión. En ésta se ha mostrado empero que cada uno es esencialmente el parecer de sí dentro del otro, e incluso el ponerse como lo otro.

A la representación [común], en la medida en que no considera lo positivo y negativo como ellos son en y para sí, cabe en todo caso remitirla al acto de comparar, con el fin de hacerle notar lo inconsistente de esos [términos] diferentes, aceptados por ella como firmemente enfrentados entre sí. Ya una mínima experiencia en el [ejercicio del] pensar reflexionante percibirá que, cuando algo ha sido determinado como positivo, en cuanto se haga un avance ulterior, partiendo de este basamento, ello mismo se habrá invertido de inmediato, bajo cuerda, en negativo, y a la inversa, lo determinado como negativo en positivo, de modo que el pensar reflexionante se embrolla en estas determinaciones y viene a hacerse contradictorio. La ignorancia de la naturaleza de aquellas determinaciones conduce a la opinión de que este embrollo es algo incorrecto, algo que no debe suceder, atribuyéndolo a una falta subjetiva. De hecho, ese cargarlo a otra cuenta no dejará de ser igualmente un mero embrollo, en tanto no se tome conciencia de la necesidad de la transformación.– Pero hasta para la reflexión externa es una sencilla consideración lo siguiente: que, para empezar, lo positivo no es algo inmediatamente idéntico sino, por una parte, un [término] contrapuesto, enfrentado a lo negativo y teniendo sentido sólo en esta referencia, es decir que lo negativo mismo está dentro de su concepto; pero que, por otra parte, es en él mismo donde está la negación, que se refiere a sí, del mero ser-puesto o de lo negativo, o sea que lo positivo es, dentro de sí, negación absoluta.– Igualmente, lo negativo, que está enfrentado a lo positivo, tiene sentido solamente en esta referencia a este su otro; contiene pues a lo positivo dentro de su propio concepto. Ahora bien, también lo negativo tiene, sin referencia a lo positivo, una consistencia propia: él es idéntico consigo; pero entonces él mismo es aquello que lo positivo debía ser.

[284] | La oposición de positivo y negativo viene preferentemente tomada en el sentido de que aquél (a pesar de que ya en su nombre exprese el **positum**, el ser puesto[71]) debe ser algo objetivo, mientras que lo negativo sería algo subjetivo, algo perteneciente tan sólo a una reflexión externa que en nada concerniría a lo objetivo que es en y para sí, y que de ninguna manera le estaría presente a lo objetivo mismo. De hecho, si lo negativo no expresa otra cosa que la abstracción propia de un arbitrio subjetivo o una determinación de una comparación exterior, desde luego que no le está entonces presente a lo positivo objetivo, no estando en él mismo referido a tan vacua abstracción; pero entonces, la determinación de que él sea un positivo le es, igualmente, sólo exterior.– Así, para aducir un ejemplo de la oposición fija de estas determinaciones de reflexión, la luz vale en general sólo para lo positivo, las tinieblas en cambio sólo para lo negativo. Pero la luz, en su infinita expansión y en la fuerza de su acción eficiente, esclarecedora[72] y vivificante, tiene esencialmente la naturaleza de absoluta negatividad. Las tinieblas, por contra, como lo no multiformemente variado, o como el seno, indiferenciado dentro de sí, de la generación, son lo simple idéntico consigo, lo positivo. Ellas son tomadas como lo solamente negativo en el sentido de que, en cuanto mera ausencia de luz, en modo alguno se presentarán ante ésta, de manera que la luz, al referirse a ellas, no deberá referirse a otro ser, sino puramente a sí misma, o sea que las tinieblas no harán sino desaparecer ante ella. Es bien sabido, empero, que la luz viene enturbiada por las tinieblas hasta convertirse en gris; y aparte de esta mutación meramente cuantitativa, sufre también la cualitativa: venir determinada hasta convertirse en color, al entrar en referencia a aquéllas.– Tampoco hay, p.e., virtud sin lucha; ella es, más bien, la lucha suprema, cabal, siendo así no sólo lo positivo, sino absoluta negatividad; tampoco es ella virtud por una mera comparación con el vicio [, con un cargo de conciencia[73]], sino que

71 *das Ponirtseyn, Gesetztseyn* (recurro en el primer caso al origen latino de nuestro término «positivo»).

72 *aufschliessenden* (se trata de algo más que de una mera metáfora: la luz, para Hegel y la química *goetheana* de la época, penetra en lo íntimo de toda materia y dispone las estofas o elementos cualitativos –los subsistentes de suyo– abriendo (prefijo: *auf*) la posibilidad de combinaciones químicas entre ellas, a la vez que las pone de relieve, también para el sujeto percipiente. Por lo demás, *Aufschluss* significa igualmente *Aufklärung*: «ilustración», en cuanto esclarecimiento. Curiosamente, la tr. franc. parece haber confundido este término con *ausschliessenden*, vertiendo al respecto: *excluante* (II, 78). La anterior tr. esp. vertía *germinadora* (p. 383), acercándose así desde luego mucho más al sentido del original).

73 *Laster* (término con la misma raíz que *lasten auf*: «pesar sobre»... la conciencia. Hegel jugará enseguida con *Laster*: lo que pesa, lo positivo, y *Mangel*: *privatio*, lo negativo.

en ella misma es contraposición y lucha activa. O sea, el vicio no es solamente carencia de virtud –también la inocencia es esta carencia–, de modo que no sólo para una reflexión externa es el vicio diferente de la virtud, sino que en sí mismo se contrapone a ésta: es malo. El mal consiste en basarse en sí, frente al bien: es negatividad positiva. La inocencia en cambio, al carecer tanto del bien como del mal, es indiferente a ambas determinaciones, ni positiva ni negativa. Pero, al mismo tiempo, hay que tomar también esa carencia como determinidad, de modo que, por un lado, hay que considerar a esta última [, a la determinidad[74]] como la naturaleza positiva de algo, mientras que, por otro lado, se refiere a un contrapuesto; todas las naturalezas salen de su inocencia, de su indiferente identidad consigo, se refieren por sí mismas a su otro y, por este medio, se dirigen al fundamento [, hundiéndose dentro de él,] o bien, en sentido positivo, regresan a su | fundamento[75].– También la [285]
verdad es lo positivo, en cuanto saber concordante con el objeto; pero ella es solamente esta igualdad consigo en la medida en que el saber se ha comportado-y-relacionado negativamente contra lo otro, habiendo penetrado el objeto y asumido la negación que éste es. El error es positivo, en cuanto opinión, que se sabe y afirma, de algo que no es en y para sí. La insipiencia empero es, o bien lo indiferente a verdad y error, no determinada ni como positivo ni como negativo, siendo su determinación como carencia cosa de la reflexión externa, o bien es considerada como algo objetivo, como determinación propia de una naturaleza: ella es el impulso[76] dirigido contra sí mismo; algo negativo que contiene dentro de sí una dirección positiva.– Es uno de los conocimientos más importantes el comprender esta naturaleza de las determinaciones de reflexión consideradas y atenerse a ella, comprender que su verdad consiste sólo en su referencia mutua, y, por ende, que cada una contiene a la otra dentro de su propio concepto; sin este conocimiento no cabe dar propiamente paso alguno en la filosofía.

Observación 2

[Título en la Tabla del Contenido: El principio del tercio excluso].

También de la determinación de la contraposición se ha hecho un principio, llamado principio del tercio excluso.

74 Entiéndase aquí la determinidad como una activa *determinación*, como una disposición a salir de un estado de cosas puramente inercial, neutro. Así, uno entiende su determinidad como su propio destino, como lo que le impulsa a realizarse en esa dirección («estoy *determinado*, o sea decidido a hacer tal o cual cosa», decimos).

75 Cf. *supra*, notas 68 y 70.

76 *Trieb* (habría sido quizá demasiado psicologizante verter «pulsión», como en Freud).

Algo es o bien A o bien no-A; no hay ningún tercero.

Este principio contiene, primero, la noción de que todo es un contrapuesto, un algo determinado, sea como positivo o como negativo.- Un principio importante, cuya necesidad[77] estriba en que la identidad pasa a diversidad, y ésta a contraposición. Sólo que no suele venir entendida en este sentido, sino que habitualmente suele[78] querer decir tanto como que, de todos los predicados, a una cosa le conviene o bien este predicado mismo o bien el no ser de éste. Lo contrapuesto significa aquí meramente la carencia o, más bien, la falta de determinidad; y la proposición es entonces tan insignificante que no vale[79] la pena formularla. Cuando vienen tomadas las determinaciones dulce, verde, cuadrado –y se deben tomar todos los predicados– y se dice entonces del espíritu que él es o dulce o no dulce, o verde o no verde, etc., ello es una trivialidad que a nada conduce. La determinidad, el predicado, viene referido a algo; la proposición enuncia que algo está determinado; ahora bien, lo que ella debe contener esencialmente es que la determinidad se determine con mayor precisión, que se convierta en determinidad en sí, en contraposición. Pero en lugar de esto se pasa simplemente, en aquel sentido trivial, de la determinidad a su no ser en general, regresando a la indeterminidad.

El principio del tercio excluso se diferencia ulteriormente del principio antes examinado de identidad o de contradicción, que decía así: no hay ningún
[286] | algo[80] que sea A y no-A al mismo tiempo. Lo que él contiene es que ningún algo hay que no sea ni A ni no-A, que no hay un tercero al que sea indiferente la oposición. Pero, de hecho, hay en esta misma proposición un tercero indiferente a la oposición, a saber, el A mismo que está aquí presente. Este A no es ni +A ni –A, siendo justamente de este modo tanto +A como –A.- El algo, que debiera ser o bien +A o bien no-A, está referido aquí, con ello, tanto a +A como a no-A; y a su vez, al estar referido a A, no deberá estar referido a no-A, así como tampoco, al estar referido a no-A, lo estará a A. El ter-

77 *Nothwendigkeit* (se entiende: «forzosidad» o «necesariedad»; por así decir: «cuya imposición como principio necesario etc.»).

78 *soll* (ya me he referido anteriormente a este peculiar uso del verbo *sollen*, en el sentido de «lo que se dice» o cree, poniendo en entredicho esa supuesta verdad. Al respecto, podría haberse vertido: «que habitualmente debe *de* significar tanto, etc.», a riesgo empero de suscitar confusión, como si fuera el propio Hegel quien creyera que el principio *habría de* significar eso, aun sin estar seguro de ello).

79 Entre corchetes en la ed. acad.

80 *Es gibt nicht etwas* (aunque sonaría mejor verter: «nada hay», traduzco aquí literalmente, como en el resto del párrafo, para no perder la importante alusión al algo: *Etwas*).

cero que debiera ser excluido es, pues, el algo mismo. Dado que las determinaciones contrapuestas están puestas dentro del algo y, precisamente en el mismo sentido, asumidas dentro de este poner, el tercero entonces, que tiene aquí la figura de algo muerto es, tomado con mayor profundidad, la unidad de la reflexión a la cual, como al fundamento, regresa la contraposición.

Observación 3
[Título en la Tabla del Contenido: Principio de contradicción].

Ahora bien, si las primeras determinaciones de reflexión: la identidad, la diversidad y la contraposición, han sido establecidas dentro de una proposición, aquella determinación a la cual pasan ellas como a su verdad, a saber, *la contradicción*, debiera entonces venir aún con más razón captada y dicha dentro de una proposición [o principio]: *Todas las cosas son en sí mismas contradictorias*; en el sentido, además, de que, frente a las otras, esta proposición expresa mejor la verdad y la esencia de las cosas.– La contradicción, puesta de relieve en la contraposición, no es sino la nada desarrollada, que está contenida dentro de la identidad, y que vino a darse dentro de la expresión: Que el principio de identidad *nada* dice. Esta negación se determina ulteriormente hasta la diversidad y contraposición, la cual es ahora la contradicción puesta.

Es empero uno de los prejuicios fundamentales de la lógica hasta ahora vigente, así como del habitual representarse las cosas, el de creer que la contradicción no sea una determinación tan inmanente y tan conforme a esencia como la identidad; con todo, si se tratara aquí del orden jerárquico y hubiera que mantener firmemente separadas ambas determinaciones, habría que tomar entonces a la contradicción por lo más profundo y más conforme a esencia. En efecto, la identidad, que le está enfrentada, es solamente la determinación de lo inmediato simple, del muerto ser, mientras que la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; solamente en la medida en que algo tiene dentro de sí mismo una contradicción se mueve, tiene impulso y actividad.

Para empezar, la contradicción viene a ser habitualmente apartada de las cosas, del ente y de lo verdadero en general; se afirma *que nada hay contradictorio*. Por otro lado, viene en cambio imputada a la reflexión subjetiva, | la primera en ponerla gracias a su [actividad de] referencia y compara- [287]
ción. Pero ni siquiera en esta reflexión estaría ella propiamente presente, pues *lo contradictorio* no puede [según se dice] ser *representado* ni *pensado*. La contradicción, sea en lo efectivo o en la reflexión pensante, tiene en general el valor de una contingencia, como si se tratara de una anormalidad o del paroxismo transitorio de una enfermedad.

En lo concerniente, ahora, a la afirmación de que no hay contradicción, de que ella no es un algo presente, no necesitamos preocuparnos por dicha aseveración; dentro de toda experiencia, dentro de todo lo efectivo, así como dentro de cada concepto, se tiene que encontrar una tal determinación absoluta de la esencia. Igual cosa ha sido ya recordada más arriba, en el caso de lo infinito, que es la contradicción tal como se muestra dentro de la esfera del ser. La misma experiencia común enuncia que hay por lo menos una multitud de cosas contradictorias, de normas contradictorias, etc., cuya contradicción no está presente meramente dentro de una reflexión exterior, sino dentro de ellas mismas. Pero, además, no hay que tomarla meramente por una anormalidad que viniera tan sólo a mostrarse aquí y allá, sino que es lo negativo dentro de su determinación conforme a esencia, el principio de todo automovimiento, el cual no consiste sino en una exposición de la contradicción misma. El propio movimiento sensible exterior es su estar inmediato. Algo se mueve, no solamente en cuanto que está aquí en este ahora, y allí en otro ahora, sino en cuanto que es aquí y no aquí en uno y el mismo ahora, en cuanto que está y no está al mismo tiempo en este aquí. Hay que conceder a los antiguos dialécticos las contradicciones que ellos señalan en el movimiento, pero de ahí no se sigue que, por eso, no haya movimiento, sino más bien que el movimiento es la contradicción misma que está ahí.

Así, también el automovimiento interno, el automovimiento propiamente dicho: el impulso en general (el apetito o *nisus* de la mónada, la entelequia del ser-sustancial[81] absolutamente simple), no es otra cosa que el hecho de que algo, dentro de sí mismo, y la carencia, lo negativo de sí mismo, se da en uno y el mismo respecto. La identidad abstracta consigo no es aún vitalidad alguna; sino que, al ser lo positivo, es en sí misma la negatividad; por eso va fuera de sí y se pone en mutación [, se pone a sí misma como siendo otra cosa[82]]. Algo es pues viviente sólo en la medida en que contiene dentro de sí la contradicción, siendo en verdad esta fuerza de acoger, de soportar dentro de sí la contradicción. Cuando un existente no es capaz, dentro de su determinación positiva, de rebasar al mismo tiempo su determinación negativa, y de mantener firmemente la una dentro de la otra, cuando no es capaz de tener dentro de él mismo la contradicción, entonces no es la unidad viviente misma, no es fundamento, sino que, dentro de esa contradicción, va al fundamento [, pereciendo así].– El pensar especulativo consiste solamente en que el pensar man-

81 *Wesen*.
82 *setzt sich in Veränderung*.

tenga firmemente la contradicción, y en mantenerse a sí mismo dentro de ella; y no en que, como le pasa al representar, se deje dominar por ella y, a través de ella, deje que se disuelvan sus determinaciones solamente en otras, o en nada.

| Mientras que en el caso del movimiento, del impulso y demás la contradicción le está velada al [común] representar, dada la simplicidad de estas determinaciones, dentro de las determinaciones de relación se presenta en cambio inmediatamente la contradicción. Los ejemplos más triviales: arriba y abajo, derecha e izquierda, padre e hijo, y así hasta el infinito, contienen todos ellos la oposición dentro de una sola y misma cosa. Arriba es lo que no es abajo; arriba está determinado sólo a esto: a no ser abajo, y es solamente en la medida en que haya abajo, y a la inversa; en cada determinación se halla su contrario. Padre es lo otro del hijo, e hijo lo otro del padre, y cada uno es sólo en cuanto este otro del otro; y, al mismo tiempo, cada determinación lo es sólo en referencia a la otra; el ser de ambas constituye una sola y misma consistencia. El padre es también algo de por sí fuera de la referencia al hijo, pero no es entonces padre, sino hombre en general, tal como arriba y abajo, derecha e izquierda están también reflexionados dentro de sí, y, fuera de la referencia, son algo, pero sólo lugares en general.– Los contrapuestos contienen la contradicción en la medida en que se refieren negativamente uno a otro en el mismo respecto, o sea en la medida en que se asumen recíprocamente, siendo indiferentes el uno frente al otro. La representación, al pasar al momento de la indiferencia de determinaciones, olvida allí la unidad negativa de éstas y las retiene, con ello, solamente como diversas en general, o sea: en qué determinación derecha no sea ya derecha, izquierda ya no izquierda, etc. Pero, al tener de hecho ante sí derecha e izquierda, las tiene entonces como negándose la una dentro de la otra, y dentro de esta unidad, al mismo tiempo, como no negándose, sino siendo cada una para sí, indiferente. [288]

El representar tiene pues, desde luego, por doquier la contradicción por contenido, pero no llega a tener conciencia de la misma; sigue siendo reflexión exterior que transita de la igualdad a la desigualdad, o de la referencia negativa al ser-reflexionado de los diferentes dentro de sí. La reflexión exterior mantiene estas dos determinaciones enfrentadas exteriormente entre ellas, y las tiene en mientes solamente a ellas, en vez de atenerse al transitar de una a otra, que es lo esencial y lo que contiene la contradicción.– La reflexión rica en espíritu[83], por citarla aquí, consiste por contra en el aprehender y

83 *geistreich* (el adj. significa habitualmente «ingeniosa»; pero está claro que aquí ha de ser tomada la expresión en el sentido literal de su composición).

formular la contradicción. Aunque ella no exprese, en verdad, el concepto de las cosas y de sus relaciones, y sólo tenga a las determinaciones de la representación[84] por material suyo y contenido, lleva a éstas a una referencia que contiene su contradicción y, a través de ella, deja que se transparente su [genuino] concepto.– La razón pensante aguza empero, por así decir, la roma diferencia de lo diverso, la mera multiplicidad de la representación, llevándola a diferencia esencial, a oposición. Las [cosas] multiformemente variadas, llevadas por su impulso hasta la aguda punta de la contradicción, vienen a ser así por vez primera vivazmente activas, vivientes unas frente a otras, obteniendo en la contradicción la negatividad, que es la ínsita pulsación del automovimiento y vitalidad.

[289] | Ya se ha recordado[85], a propósito de la prueba ontológica de la existencia de Dios, que la determinación situada allí de fundamento es la omnitud de todas las realidades. De esta determinación suele señalarse, por lo pronto, que es posible por no contener contradicción alguna, dado que la realidad viene aquí tomada solamente como realidad sin limitaciones. Pero ya se recordó que, con esto, aquella omnitud viene convertida en el ser simple indeterminado o, si las realidades vienen tomadas de hecho como muchos seres determinados, en omnitud de todas las negaciones. Examinada de más cerca la diferencia propia de la realidad, se convierte entonces aquélla de diversidad en oposición y, con ello, en contradicción; y la omnitud de todas las realidades en general se convierte en absoluta contradicción dentro de sí misma. El **horror** habitual que el pensar –el representativo, no el especulativo– tiene ante la contradicción, igual que la naturaleza ante el **vacuum**, rechaza esta consecuencia, pues se queda estancado en la unilateral consideración de la disolución de la contradicción en nada, sin reconocer el lado positivo de ella, según el cual deviene actividad absoluta y fundamento absoluto.

De la consideración de la naturaleza de la contradicción ha salido a la luz en general que, de por sí, no es todavía, por así decirlo, ningún daño, carencia o falta de una Cosa el que se pueda señalar en ella una contradicción. Más bien, cada determinación, cada cosa concreta, cada concepto es esencialmente una unidad de momentos diferenciados y diferenciables, que, por medio de la diferencia determinada, esencial, pasan a ser contradictorios. Este carácter contradictorio se disuelve de todas maneras en nada, y regresa a

84 Es decir, lo normalmente entendido como «concepto», p.e. los (mal llamados) conceptos de mesa, perro, justicia, etc.

85 Cf. *supra*, p. 247.

su unidad negativa. La cosa, el sujeto, el concepto es ahora precisamente esta unidad negativa misma; es algo en sí mismo contradictorio pero, justamente así, es la *contradicción disuelta*; es el *fundamento*, que contiene y porta sus propias determinaciones. La cosa, el sujeto o el concepto es, en cuanto reflexionado en un movimiento hacia sí dentro de su esfera, su contradicción disuelta; pero *su* esfera total es también, de nuevo, una esfera *determinada, diversa*; ella es así una esfera finita, lo que quiere decir: una esfera *contradictoria*. Ella misma no es la disolución de esta más alta contradicción, sino que tiene una más alta esfera por unidad negativa suya, por fundamento suyo. Las cosas finitas, en su indiferente multiplicidad, son por tanto en general esto: ser en sí mismas contradictorias, *estar rotas dentro de sí y regresar a su fundamento*.– Tal como vendrá a ser considerado más adelante, el verdadero silogismo, la inferencia de un ser absolutamente-necesario a partir de otro finito y contingente, no consiste en partir de lo finito y contingente como un *ser situado de fundamento y que así permanece*, sino en partir de un ser que no es sino caduco, de un *ser en sí mismo contradictorio* –lo cual está además inmediatamente implícito en la noción de *contingencia*–, para concluir en un ser absolutamente necesario; o mejor, consiste en mostrar que el ser contingente regresa en sí mismo a su fundamento, | en el cual se asume; además, por este [290] regresar, el ser contingente se limita a poner el fundamento de tal manera, que él mismo se convierte más bien en algo puesto. En la inferencia habitual aparece el *ser* de lo finito como fundamento de lo absoluto; porque lo finito *es*, por eso lo absoluto es. La verdad es, empero, que porque lo finito –la oposición en sí misma contradictoria– *no es*, por eso lo absoluto es. En el primer sentido, el principio del silogismo suena así: El *ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto; en el último sentido, empero, así: El *no ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto.

[291] |

CAPÍTULO TERCERO
EL FUNDAMENTO

La esencia se determina[86] a sí misma como fundamento.

Así como la *nada* está, primero, dentro de la simple unidad inmediata con el *ser*, así la simple identidad de la esencia está también aquí, al pronto, dentro de la inmediata unidad con su negatividad absoluta. La esencia es sólo esta negatividad suya, que es la reflexión pura. Es esta pura negatividad en cuanto retorno del ser a sí; está, así, *determinada en sí misma* o para nosotros, como el fundamento en el que el ser se disuelve. Pero esta determinidad no es puesta *por la esencia misma*; o sea, no es fundamento, precisamente en la medida en que no ha puesto ella misma esta determinidad suya. Su reflexión consiste empero en *ponerse* y en *determinarse* como aquello que ella es *en sí*, como lo negativo. Lo positivo y negativo constituyen la determinación de tipo esencial, dentro de la cual ella, la esencia, como dentro de su propia negación, se ha perdido. Estas determinaciones-de-reflexión subsistentes de suyo se asumen, y la determinación que se ha ido al fundamento [, al fondo][87] es la determinación, conforme a verdad, de la esencia.

El *fundamento* es él mismo, por tanto, *una de las determinaciones de reflexión* de la esencia, sólo que es la última; no es, más bien, sino la determinación de ser determinación asumida. La determinación de reflexión, en cuanto que va al fondo, obtiene su significación verdadera: ser el absoluto contrachoque[88] de ella dentro de sí misma, a saber, que el ser puesto que conviene a la esencia sólo es en cuanto ser-puesto asumido; y a la inversa, sólo el ser puesto que se asume a sí es el ser puesto de la esencia. La esencia, en

86 Como de costumbre, léase aquí: la esencia se *define como* fundamento y a la vez *se determina*, se decide y destina a ser fundamento.

87 Aunque ya ha aparecido en algunos pasajes anteriores, ahora, en el capítulo sobre el fundamento, es conveniente señalar que Hegel juega con dos preposiciones al respecto: con *zu* («hacia» o «hasta», pero sin llegar a entrar en el interior del objetivo) y con *in* (sentido direccional, en acusativo, empleada sin ir más lejos dos veces en la frase anterior). La primera posibilidad es, naturalmente, fallida y alicorta, y cuando se emplea en la expresión *zu grunde gehen*, significa «hundirse, irse al fondo», y habitualmente «perecer, morir». Por eso, en esa expresión se añadirá siempre la mención del fondo. En cambio, *in den Grund gehen* es «ir al propio fundamento», coincidir algo consigo dentro de él mismo, y por lo tanto ser íntegro (o sea, estar a salvo). Por mi parte, seguiré aprovechando la dualidad castellana «fondo / fundamento», inexistente en alemán, para aludir a esa posibilidad, diríamos, de condena o de salvación.

88 *Gegenstoss* (cf. *supra*, p. 450).

cuanto que se determina como fundamento, se determina como lo no determinado, y su determinar no es sino el asumir su ser determinado.—Al asumirse a sí misma, la esencia no está dentro de este ser-determinado como procedente de otra, sino que es dentro de su propia negatividad donde es idéntica a sí.

En la medida en que se ha avanzado hasta el fundamento a partir de la determinación, vista como lo primero, inmediato (por la naturaleza de la propia determinación, que va de por sí al fondo), es entonces el fundamento, por lo pronto, un algo determinado por aquello primero. Sólo que este determinar es, por una parte, en cuanto asumir del determinar, solamente la identidad restablecida, purificada o revelada de la esencia, que | es *en sí* la determina- [292] ción de reflexión; por otra parte, este movimiento negador, al ser un acto de determinar, es entonces el acto de poner aquella determinidad de reflexión que aparecía como inmediata, pero que no es sino puesta por la reflexión del fundamento, excluyente de sí misma, y que, con ello, está puesta como algo solamente puesto o asumido.—Así, la esencia, en cuanto que se determina a sí como fundamento, proviene sólo de sí. Como *fundamento*, pues, ella se *pone como esencia*, y su determinar consiste en el hecho de ponerse como esencia. Este poner es la reflexión de la esencia que se *asume* a sí misma en su *determinar*; según aquel lado, es acto de *poner*; según éste, *el* acto de poner *la esencia*; por consiguiente, ambas cosas en un solo acto.

La reflexión es la *mediación pura* en general; el fundamento, la *mediación real* de la esencia consigo. Aquélla, el movimiento de la nada que por la nada vuelve a sí misma, es el parecer *de ella* dentro de un *otro*; pero como, dentro de esta reflexión, la oposición no tiene aún ninguna subsistencia, aquel primero, lo aparente, no es entonces un positivo; ni el *otro*, dentro del cual él parece, un negativo. En puridad, ambos son sustratos sólo para la imaginación; no están todavía refiriéndose a sí mismos. La mediación pura es sólo *pura referencia* sin [términos] referidos. La reflexión determinante pone, es verdad, [términos] tales que son idénticos consigo; pero, al mismo tiempo, ellos son sólo *referencias determinadas*. El fundamento, por contra, es la mediación real, porque contiene la reflexión en cuanto reflexión asumida; él es la esencia que, *por medio de su no ser, se pone y retorna a sí*. Según este momento de reflexión asumida, lo puesto obtiene la determinación de *inmediatez*, de un ser puesto tal que, aparte de la referencia, o sea de su propia apariencia, es idéntico consigo. Este inmediato es el *ser*, restablecido por medio de la esencia; el no ser de la reflexión, por el cual se media la esencia. La esencia retorna a sí en cuanto negadora; es dentro de su retorno a sí donde se da ella, pues, la determinidad que, precisamente por ello, es lo negativo idéntico consigo, el ser-puesto asumido

y, con ello, precisamente en el mismo sentido, aquello que es en cuanto identidad de la esencia consigo, en cuanto fundamento.

El fundamento es por de pronto fundamento absoluto, en el cual, en primer lugar, hace la esencia de basamento general para la referencia-del-fundamento[89]; ulteriormente se determina empero como forma y materia, y se da un contenido.

En segundo lugar, es fundamento determinado, en cuanto fundamento de un determinado contenido; al venir en general la referencia-del-fundamento a ser exterior a sí misma dentro de su propia realización, pasa a mediación condicionante.

En tercer lugar, el fundamento presupone una condición; pero la condición presupone, precisamente en el mismo sentido, al fundamento; lo incondicionado es la unidad de ambos, la Cosa en sí, que, por la mediación de la referencia condicionante, pasa a la existencia.

[293] | Observación

[Título en la Tabla del Contenido: Principio del fundamento].

Al igual que en las otras determinaciones de reflexión, el fundamento ha sido expresado en un principio: Todo tiene su fundamento [o razón] suficiente.– Lo que esto quiere decir en general es que no hay que considerar lo ente como algo que es, como inmediato, sino como puesto; no hay que quedarse estancado en el estar inmediato o en la determinación en general, sino que hay que retornar desde ello a su fundamento, dentro de cuya reflexión está como asumido, y en su ser en y para sí. En el principio del fundamento [o de razón][90] la esencialidad de la reflexión dentro de y hacia sí viene pues formulada frente al mero ser.– Que la razón sea suficiente es, propiamente hablando, un añadido bien superficial, pues ello se entiende de suyo; aquello para lo que el fundamento no fuera suficiente no tendría fundamento alguno; pero según se dice, todo debe de tener un fundamento [o razón]. Sólo que Leibniz, que sentía especial predilección por el principio[91] de razón suficiente, convirtiéndolo incluso en la proposición fun-

89 *Grundbeziehung* (se trata de la referencia básica, la que va del fundamento a lo fundado o ser puesto, y viceversa, y que se revelará como la referencia *que es* el fundamento, asumiéndose así en la *Erscheinung* o el «fenómeno» como tal referencia, y desplegándose por ende como *relación*.– Al ser un proceso doble, de vaivén, podría haberse empleado también el término «respectividad», otras veces usado en esta traducción).

90 Cuando el contexto lo permita, y desde luego en las alusiones a Leibniz, verteré *Satz des Grundes* (habitualmente se dice hoy: *Satz vom Grund*) por: «principio de razón».

91 *Princip*.

damental[92] de su entera filosofía, vinculó éste a un sentido más profundo y a un concepto más importante del habitual cuando se queda uno estancado en la expresión inmediata; y sin embargo, aun en este sentido hay que tener ya a este principio por importante, a saber: que el ser como tal, dentro de su inmediatez, viene definido como lo no verdadero y, esencialmente, como un algo puesto, mientras que el fundamento viene definido como lo inmediato de verdad. Ahora bien, Leibniz estableció ante todo el carácter suficiente del fundamento en contraposición a la causalidad, en su sentido estricto de acción mecánica. En cuanto que ésta es en general una actividad exterior, limitada según su contenido a una sola determinidad, las determinaciones por ella puestas están entonces vinculadas exterior y contingentemente; las determinaciones parciales vienen comprendidas por sus causas, pero su referencia, que constituye lo esencial de una existencia, no está contenida dentro de las causas del mecanismo. Esta referencia, el todo como unidad esencial, se halla sólo en el concepto, en el fin. Las causas mecánicas no son suficientes para esta unidad, porque a ellas no les está situado como fundamento el fin, en cuanto unidad de determinaciones. Leibniz, pues, ha entendido por razón suficiente algo tal que fuera suficiente para esta unidad; por consiguiente, que comprendiera[93] dentro de sí, no meras causas, sino las causas finales. Esta determinación del fundamento no pertenece aún, empero, al punto presente; el fundamento teleológico es propiedad del concepto y de la mediación por el mismo, mediación que es la razón.

| A. [294]

El fundamento absoluto

a. Forma y esencia

La determinación de reflexión, en la medida en que regresa al fundamento, es un estar primero, un estar inmediato en general, a partir del cual se hace el inicio. Pero el estar tiene aún solamente la *significación* del ser puesto, y presupone esencialmente un fundamento; en el sentido de que aquél más bien no

92 *Grundsatz* (he vertido el término literalmente; por lo común, se traduce como: «principio»).
93 *begriffe* (entiéndase aquí el verbo *begreifen* más bien en el sentido de: «comprehender, abarcar», aunque no pueden obviarse las resonancias lógicas; al fin, el sustantivo correspondiente es *Begriff*, el «concepto»).

lo *pone*, y de que este poner es un asumirse a sí mismo, lo inmediato es más bien lo puesto, y el fundamento lo no puesto. Tal como de suyo ha resultado, este presuponer es el poner que, de rechazo, vuelve a lo ponente; el fundamento no es lo indeterminado como ser-determinado asumido, sino la esencia, determinada por sí misma pero como *indeterminada*, o sea lo *determinado* como ser-puesto asumido. El fundamento es *la esencia que, dentro de su negatividad, es idéntica consigo*.

La *determinidad* de la esencia como fundamento deviene, con esto, doble: determinidad del *fundamento* y de lo *fundamentado*. Es, *primero*, la esencia como fundamento, *determinada* a ser esencia, en cuanto *no ser puesto*, frente al ser puesto. *En segundo lugar*, es lo fundamentado, lo inmediato que, empero, no es en y para sí: el ser puesto como ser puesto. Éste es, por ello, igualmente idéntico consigo, pero es la identidad de lo negativo consigo. Lo negativo idéntico consigo y lo positivo idéntico consigo es, *ahora, una y la misma identidad*. Pues el fundamento es identidad de lo positivo o también, aún, del ser-puesto consigo; lo fundamentado es el ser puesto como ser puesto, pero esta su reflexión dentro de sí es la identidad del fundamento.– Esta simple identidad no es, pues, ella misma el fundamento, pues el fundamento es la esencia, pero *puesta* como lo no puesto *frente al ser puesto*. En cuanto unidad de esta determinada identidad [del fundamento] y de la identidad negativa [de lo fundamentado], ella es la *esencia en general*, diferente de su *mediación*.

Esta mediación, comparada con las reflexiones precedentes, de las que proviene, no es, *en primer lugar*, la reflexión pura, es decir la reflexión que no es diferente de la esencia y que no tiene aún en ella lo negativo ni, por ende, tampoco la subsistencia de suyo de las determinaciones. Es dentro del fundamento, empero, en cuanto reflexión asumida, [donde] tienen estas determinaciones consistencia.– Tampoco es ella la reflexión determinante,
[295] cuyas determinaciones tienen subsistencia esencial; pues ésta, | dentro del fundamento, se ha ido al fundamento [, al fondo], en cuya unidad no son aquéllas sino determinaciones puestas.– Esta mediación del fundamento es, pues, la unidad de la reflexión pura y de la determinante; sus determinaciones, o sea lo puesto, tienen consistencia; y a la inversa, el consistir de ellas es un algo puesto.– Como este consistir es él mismo algo puesto, o sea tiene determinidad, ellas son entonces, con esto, diferentes de su identidad simple, y constituyen la *forma frente* a la esencia.

La esencia *tiene* una forma, y determinaciones de ésta. Sola y primeramente como fundamento tiene una inmediatez fija, o sea es *sustrato*. La esencia en cuanto tal es una con su reflexión, no diferente de su movimiento

mismo. No es pues la esencia lo que éste recorre, ni tampoco es ella aquello de lo que él toma inicio como a partir de un primero. Esta circunstancia hace difícil la exposición de la reflexión en general, pues propiamente no se puede decir que la esencia regrese a sí misma, que la esencia parezca dentro de sí, porque ella no es ni antes ni durante su movimiento, ni éste tiene basamento alguno en el que transcurrir. Sola y primeramente tras el momento de la reflexión asumida se pone de relieve dentro del fundamento algo a él referido. Pero la esencia, al ser el sustrato de referencia, es esencia determinada; por mor de este ser puesto, el sustrato[94] tiene esencialmente la forma en él.– Las determinaciones formales son ahora, en cambio, las determinaciones como estando en la esencia; ella les está situada de fundamento como lo indeterminado que, dentro de su determinación, es indiferente a ellas; su reflexión dentro de sí la tienen en aquélla. Las determinaciones de reflexión debían tener su consistencia en ellas mismas, y ser de suyo subsistentes; pero su subsistencia es su disolución; tienen, así, tal subsistencia en otro; pero esta disolución es ella misma esa identidad consigo, o sea el fundamento de la consistencia, el cual ellas se dan.

A la forma le pertenece en general todo lo determinado, que es determinación formal en la medida en que es un algo puesto y, con ello, diferente de aquello cuya forma es; la determinidad como cualidad está aunada a su sustrato, el ser; el ser es lo inmediatamente determinado, lo no diferente aún de su determinidad: o sea, lo en ella todavía no reflexionado dentro de sí, igual que ésta es, por consiguiente, una determinidad que es, sin ser todavía una determinidad puesta.– Las determinaciones formales de la esencia, en cuanto determinidades de reflexión, son ulteriormente, según su determinidad más precisa, los momentos de reflexión antes considerados: la identidad y la diferencia; ésta última, por una parte, como diversidad; por otra como oposición. Ulteriormente le pertenece, empero, también la referencia-del-fundamento, en la medida en que ella es además la determinación de reflexión asumida, pero por ello, al mismo tiempo, la esencia como algo puesto. Por contra, a la forma no le pertenece la identidad, la cual tiene el fundamento dentro de sí; es decir, que el ser puesto en cuanto asumido y el ser puesto en cuanto tal, o sea el fundamento y lo fundamentado, es una sola refle-

94 *es* (al tratarse de un neutro, el pronombre puede convenir tanto a la esencia como al sustrato, pues en alemán ambos nombres son neutros; pero, aparte de que «sustrato» se halla más cerca del pronombre que «esencia», sería una redundancia decir: «la esencia tiene en ella –o sea, en la esencia misma– esencialmente la forma.»).

xión, la cual constituye la *esencia* en cuanto *basamento simple*, que es la *consistencia* de la forma. Sólo que este consistir está *puesto* dentro del fundamento; o sea que esta esencia misma es esencialmente tal en cuanto
296] determinada; con esto, | ella es también, a su vez, el momento de la referencia-del-fundamento y forma.– Ésa es la absoluta referencia recíproca de forma y esencia: que ésta sea unidad simple de fundamento y fundamentado pero que, por eso, esté precisamente ella misma determinada y sea algo negativo, diferenciándose, como basamento, de la forma, pero de modo que venga ella misma a ser fundamento y momento de la forma.

La forma es por consiguiente el todo acabado de la reflexión, cuya determinación de ser asumida igualmente contiene; por consiguiente ella, precisamente en el sentido de ser, en cuanto tal, una unidad de su determinar, está también *referida* a su ser asumido, a *un otro* que no sería él mismo forma, sino aquello *en lo cual* ella está. Como negatividad *esencial* que se respecta a sí misma, ella es, frente a este negativo simple, lo *ponente y determinante*; la esencia simple, en cambio, es el basamento indeterminado e *inactivo*, en el cual tienen las determinaciones formales la consistencia o la reflexión dentro de sí.– En la diferenciación de la esencia y la forma suele detenerse la reflexión externa; ésta es necesaria, pero ese diferenciar mismo es su unidad, así como esta unidad fundamental es la esencia que se repele de sí y se convierte en ser puesto. La forma es la negatividad absoluta misma, o sea la negativa, absoluta identidad consigo, que es justamente aquello por lo cual la esencia no es ser, sino esencia. Esta identidad, tomada abstractamente, es la esencia frente a la forma, así como la negatividad, abstractamente tomada como el ser puesto, es la determinación formal singular. Pero como ya se ha señalado, la determinación es, en su verdad, la negatividad total que se respecta a sí, y que con ello es, en cuanto esta identidad, la esencia simple en ella misma. La forma tiene, pues, en su propia identidad la esencia, al igual que la esencia tiene la forma absoluta en su naturaleza negativa. No puede pues preguntarse *cómo venga a añadirse la forma a la esencia*, pues aquélla es solamente el parecer de ésta dentro de sí misma, la reflexión propia, ínsita en ella. Así, precisamente, la forma es en ella misma la reflexión que retorna a sí, o sea la esencia idéntica; dentro de su determinar, ella convierte la determinación en ser puesto, en cuanto ser puesto. La forma no determina pues a la esencia como si ella estuviera de verdad presupuesta por la esencia y separada de ella, porque entonces la forma sería la determinación de reflexión inesencial que, incesantemente, se va al fondo; ella misma es aquí más bien el fundamento de su asumir, o sea la referencia idéntica de sus determinaciones. Que la forma determine a la esencia quiere decir pues que, en su

diferenciar, la forma asuma este diferenciar mismo y sea la identidad consigo, la cual es la esencia, en cuanto que es ésta la que da consistencia a la determinación; aquélla, la forma, es la contradicción de estar asumida dentro de su ser puesto y de tener consistencia en este ser asumido; es, por tanto, el fundamento, en cuanto esencia idéntica consigo en el hecho de ser determinada, o sea en el hecho de ser negada.

| Estas diferencias de la forma y de la esencia son, pues, solamente m o m e n t o s de la simple referencia formal misma. Pero es preciso considerarlas, y atenerse a ellas con más precisión. La forma determinante se refiere a sí como ser puesto asumido; con ello, se refiere a su identidad como a un otro. Ella se pone como asumida; p r e s u pone, con esto, su identidad; según este momento, la esencia es lo indeterminado, al cual la forma le es un algo otro. No es, así, esencia, que es absoluta reflexión en ella misma, sino que está d e t e r m i n a d a como identidad carente de forma: es la m a t e r i a. [297]

b. Forma y materia

[1][95] La esencia viene a ser materia al determinarse su reflexión a comportarse-y-relacionarse con ella, con la esencia, como con lo indeterminado carente de forma. La materia es, por tanto, la identidad simple carente de diferencia, esto es la esencia con la determinación de ser lo otro de la forma. Ella es, pues, propiamente el b a s a m e n t o o sustrato de la forma, porque constituye la reflexión dentro de sí de las determinaciones de la forma, o lo subsistente de suyo a que se refieren éstas como a su positiva consistencia.

Si se abstrae de todas las determinaciones, de toda la forma de algo, lo que queda entonces es la materia indeterminada. La materia es algo sencillamente a b s t r a c t o. (La materia no se puede ver, tocar, etc.: lo que se ve y se toca es una m a t e r i a d e t e r m i n a d a, e.d. una unidad de la materia y la forma). Esta abstracción de la que brota la materia no es solamente, empero, un e x t e r i o r desechar y suprimir la forma, sino que es la forma la que se reduce por sí misma, según ha resultado, a esta identidad simple.

Además, la forma p r e s u p o n e una materia, a la cual se refiere. Pero no por ello s e e n c u e n t r a n ambas enfrentadas una a otra exterior y contingentemente; ni la materia ni la forma son por sí mismas; o, dicho en otro lenguaje, no son e t e r n a s. La materia es lo indiferente frente a la forma, pero esta indiferencia es la d e t e r m i n i d a d de la identidad consigo, a la cual regresa la

95 Añadido en la edic. acad.

forma como a su basamento. La forma *presupone* a la materia precisamente en el hecho de ponerse a sí misma como algo asumido, con lo que se refiere a esta su identidad como a un otro. A la inversa, la forma es presupuesta por la materia, pues ésta no es la esencia simple, ella misma inmediatamente la reflexión absoluta, sino la esencia misma determinada como lo positivo, o sea eso que sólo es en cuanto negación asumida.– Pero como, por otro lado, la forma se
[298] pone solamente como materia en la | medida en que se asume a sí misma –con lo que la *presupone*–, ésta, la materia, está determinada también como una consistencia *carente de fundamento*. Así, precisamente, la materia no está determinada como fundamento de la forma, sino que, al ponerse la materia como la abstracta identidad de la determinación formal asumida, no es la identidad como fundamento; y, en esa medida, la forma queda frente a ella carente de fundamento. Con ello, la forma y la materia, lo mismo la una que la otra, están determinadas a no ser puestas la una por la otra, a no ser la una fundamento de la otra. La materia es más bien la identidad del fundamento y de lo fundamentado, en cuanto basamento enfrentado a esta respectividad formal. Esta su común determinación de indiferencia es la determinación de la materia como tal, y constituye también la respectividad de ambas entre sí. Así precisamente, la determinación de la forma, la respectividad de ser [respectadas] como diferentes, es también el otro momento del comportarse-y-relacionarse de ambas entre sí.– La materia, lo determinado como indiferente, es lo *pasivo*, frente a la forma como lo *activo*. Ésta es, como lo negativo que se refiere a sí, la contradicción dentro de sí misma, lo que se disuelve al repelerse de sí y determinarse por sí. Se refiere a la materia, y está *puesta* de manera que se refiera a esa su consistencia como si lo hiciera a un otro. Por el contrario, la materia está puesta de manera que se refiera solamente a sí misma y sea indiferente frente a otro; *en sí*, empero, se refiere a la forma, pues contiene la negatividad asumida, y solamente por esta determinación es materia. Se refiere a ella como a un *otro* solamente en razón de que la forma no está puesta en ella, en razón de que sólo *en sí* es ésta misma. Contiene dentro de sí, encerrada, a la forma, y es la absoluta referencia a ella por la sola razón de que la tiene absolutamente dentro de ella, porque tal es su determinación que es en sí. La *materia, pues, tiene que* venir *formada*, y la *forma* tiene que *materializarse*, tiene que darse en la materia la identidad consigo, o sea darse consistencia.

2. La forma determina por consiguiente a la materia, y la materia viene determinada por la forma.– Como la forma misma es la identidad absoluta consigo, contiene dentro de sí, por tanto, a la materia; así, justamente como la materia, dentro de su pura abstracción o negatividad absoluta, tiene dentro de

ella misma la forma, así la actividad de la forma a la materia y el que ésta venga a ser determinada por aquélla es solamente, más bien, *la asunción de la apariencia* de su *indiferencia* y diferencialidad. Esta referencia del determinar es, así, la mediación de cada una de ellas consigo mediante su propio no ser: pero estas dos mediaciones son un solo movimiento y el restablecimiento de su identidad originaria: la interiorización de su exteriorización.

Por de pronto, forma y materia se *presuponen* recíprocamente. Como ha resultado, ello quiere decir tanto como que la unidad esencial *una* es referencia negativa a sí misma, de modo que se desdobla en la identidad esencial, determinada como basamento indiferente, y en la diferencia o negatividad esencial, en cuanto | forma determinante. Esa unidad de la esencia y de la [299]
forma, que se ponen enfrentadas como forma y materia, es el *fundamento absoluto* que se *determina*. Al convertirse en algo diverso, la referencia se torna en presuposición recíproca en virtud de la identidad de lo diverso, situada de fundamento.

En segundo lugar, la forma, en cuanto subsistente de suyo, es desde luego la contradicción que se asume a sí misma; pero está también puesta como tal, pues es, al mismo tiempo, subsistente de suyo y esencialmente referida a otro: con ello, se asume a sí misma. Como ella misma tiene dos lados, este asumir tiene también entonces el lado doble: *primero*, ella asume su *subsistencia de suyo*, se convierte en una cosa *puesta*, en una cosa que está en otra, y ese su otro es la materia. En *segundo* lugar, asume su determinidad frente a la materia, su referencia a la misma y, con ello, su *ser puesto*, dándose de este modo *consistencia*. En cuanto que asume su ser puesto, esta su reflexión es la identidad propia, a la cual pasa ahora; pero en cuanto que ella exterioriza al mismo tiempo esta identidad y, como materia, se pone enfrente, entonces esa reflexión del ser puesto dentro de sí lo es en cuanto unificación con una materia, en la que obtiene consistencia; coincide por tanto dentro de esta unificación, precisamente en el mismo sentido, con la materia *como otro* –según el primer lado, a saber que ella se convierta en un ser puesto–, así como allí, también, *con su propia identidad*.

Por tanto, *la actividad de la forma*, por la cual viene determinada la materia, consiste en un comportamiento-relación negativo de la forma respecto a sí misma. Pero, a la inversa, ella se comporta-y-relaciona, con esto, también negativamente respecto a la materia, sólo que este venir a ser determinado de la materia es, precisamente en el mismo sentido, el movimiento propio de la forma misma. Ésta está libre de la materia, pero asume esa su subsistencia de suyo; pero su subsistencia de suyo es la materia misma, pues es en ésta donde tiene ella su identidad esencial. Al convertirse por tanto en algo

puesto, es entonces una y la misma cosa el que ella convierta a la materia en algo determinado.– Pero, considerada desde el otro lado, la identidad propia de la forma está al mismo tiempo exteriorizada de sí, y la materia es su otro; en esta medida, tampoco la materia viene determinada por el hecho de que la forma asuma su propia subsistencia de suyo. Sólo que la materia no es subsistente de suyo más que enfrentada a la forma; en cuanto que lo negativo se asume, también se asume lo positivo. Así pues, en cuanto que la forma se asume, queda entonces también fuera de juego la determinidad de la materia, que ésta tiene frente a la forma, a saber: ser consistencia indeterminada.

Esto, que aparece como *actividad de la forma*, es también precisamente en el mismo sentido el *movimiento propio de la materia* misma. La determinación *que es en sí*, o sea el deber ser de la materia, es su negatividad absoluta. Por medio de ésta, la materia no se limita sencillamente a referirse a la forma como a un otro, sino que este algo exterior es la
[300] forma, que ella misma contiene como encerrada dentro de sí. La materia | es la misma contradicción en sí que la contenida en la forma; y esta contradicción, igual que su solución, es únicamente una sola. La materia es empero contradictoria dentro de sí misma porque, en cuanto identidad indeterminada consigo, es al mismo tiempo la negatividad absoluta; por consiguiente, se asume en ella misma, y su identidad se derrumba dentro de su negatividad, y ésta obtiene en aquélla su consistencia. Así pues, en cuanto que la materia viene determinada por la forma como por un algo externo, alcanza con ello su determinación; y la exterioridad del comportamiento-relación, tanto para la forma como para la materia, consiste en que cada una o, más bien, su unidad originaria es, dentro de su acto de poner, al mismo tiempo *presuponente*, gracias a lo cual es la referencia a sí, al mismo tiempo, respectividad a sí como a algo asumido, o sea referencia a su otro.

Tercero, por este movimiento de forma y materia, la unidad originaria de ambas es, de una parte, producida; de otra parte, y desde ahora, una unidad *puesta*. La materia se determina a sí misma precisamente en la medida en que este determinar sea un hacer, para ella exterior, de la forma; a la inversa, la forma se determina precisa y solamente a sí misma o tiene a la materia, que viene por ella determinada, en ella misma, cuando en su determinar se comporta-y-relaciona frente a otro; y ambas cosas, el hacer de la forma y el movimiento de la materia, es lo mismo, sólo que aquél es un hacer, e.d. la negatividad en cuanto puesta, y éste en cambio movimiento o devenir, la negatividad en cuanto determinación *que es en sí*. El resultado es, por consiguiente, la unidad del ser en sí y del ser puesto. La materia está, como tal, determinada, o sea tiene necesariamente una forma, y la forma es sencillamente forma material, consistente.

La forma, en la medida en que presupone una materia como lo otro de ella, es finita. No es fundamento, sino solamente algo activo. Así también la materia, en la medida en que presupone la forma como su no ser, es finita, de modo que tampoco es fundamento de su unidad con la forma, sino sólo basamento para la forma. Ahora bien, ni esta materia finita ni la forma finita tienen verdad ninguna; cada una se refiere a la otra, o sea que sólo su unidad es su verdad. Ambas determinaciones regresan a esta unidad, y asumen allí su subsistencia de suyo; con ello, la unidad se prueba como fundamento de ellas. La materia es, por consiguiente, fundamento de su determinación formal sólo en la medida en que no es materia en cuanto materia, sino la unidad absoluta de la esencia y la forma; e igualmente la forma es sólo fundamento de la consistencia de sus determinaciones en la medida en que ella es la misma y sola unidad. Pero esta sola unidad, en cuanto negatividad absoluta y, más determinadamente, en cuanto unidad excluyente es, en su reflexión, presuponente; o sea, es un solo hacer el de mantenerse en el acto de poner –como algo puesto dentro de la unidad– y el de repelerse de sí mismo; el de referirse a sí como a sí, y a sí como a otro. O sea, el venir a ser determinada la materia por la forma es la mediación de la esencia consigo –como fundamento– en una unidad, por sí misma y por la negación de sí misma.

| La materia formada, o la forma que tiene consistencia, no es entonces [301] solamente aquella unidad absoluta del fundamento consigo, sino también la unidad puesta. Es el movimiento considerado, dentro del cual el fundamento absoluto ha expuesto sus momentos, al mismo tiempo, como momentos que se asumen a sí y, con ello, como puestos. O sea que la unidad restablecida, al coincidir consigo, se ha repelido precisamente en el mismo sentido de sí misma y se ha determinado a sí; pues su unidad, al haberse logrado mediante negación, es también unidad negativa. Ella es, por consiguiente, la unidad de la forma y de la materia como basamento de las dos, pero como basamento suyo determinado, que es materia formada, pero que, frente a forma y materia, es al mismo tiempo indiferente, por estar frente a momentos asumidos e inesenciales. Ella es el contenido.

c. Forma y contenido

La forma está, por lo pronto, enfrentada a la esencia; es así, referencia-del-fundamento en general, y sus determinaciones son el fundamento y lo fundamentado. Acto seguido, está enfrentada a la materia; es, así, reflexión determinante, y sus determinaciones son la determinación de reflexión misma y la consistencia de ésta. Finalmente, está enfrentada al contenido; sus determina-

ciones son, así, de nuevo ella misma y la materia. Lo que anteriormente era idéntico consigo: por lo pronto el fundamento, luego el consistir en general, y lo último la materia, entra ahora bajo el dominio de la forma y es, a su vez, una de sus determinaciones.

El contenido tiene, en primer lugar, una forma y una materia que le pertenecen y le son esenciales; él es su unidad. Pero, en cuanto que esta unidad es al mismo tiempo unidad determinada o puesta, está entonces enfrentada a la forma; ésta constituye el ser puesto y, frente a él, es lo inesencial. El contenido es por tanto indiferente frente a la unidad, que comprehende tanto a la forma, en cuanto tal, como también a la materia; teniendo el contenido por eso una forma y una materia, cuyo basamento constituye, y que son para él como un mero ser puesto.

El contenido es, en segundo lugar, lo idéntico en forma y materia, de modo que éstas serían solamente indiferentes determinaciones externas. Ellas son el ser puesto en general, el cual ha regresado empero, dentro del contenido, a su unidad o su fundamento. La identidad del contenido consigo mismo es por consiguiente, por una parte, aquella identidad indiferente a la forma; por la otra, empero, es la identidad del fundamento. El fundamento ha desaparecido, por de pronto, en el contenido; pero el contenido es, al mismo tiempo, la reflexión negativa de las determinaciones formales dentro de sí; su unidad que, por de pronto, es solamente la unidad indiferente frente a la forma, es también por consiguiente la unidad formal, o la referencia-del-fundamento en cuanto tal. El contenido tiene, por consiguiente, a ésta por forma esencial suya y el fundamento, a la inversa, tiene un contenido.

[302] | El contenido del fundamento es por tanto el fundamento retornado a su unidad consigo; el fundamento es por de pronto la esencia, que, dentro de su ser puesto, es idéntica consigo; en cuanto diversa e indiferente frente a su ser puesto, ella es la unidad indeterminada, la materia[96]; pero, como contenido, ella es al mismo tiempo la identidad formada; y que esta forma devenga referencia-del-fundamento se debe a que las determinaciones de su oposición están, dentro del contenido, puestas también como negadas.— Además, el contenido está determinado en él mismo; no sólo, tal como le ocurre a la

96 Orig.: *die unbestimmte. die Materie* (puede tratarse de un error tipográfico, como afirma Lasson, que suprime el segundo artículo y la coma. Labarrière le sigue en esta lectura: II, 107 n. 70. No obstante, los editores de la *Hist.-Krit. Ausgabe* han dejado el pasaje sin corregir, tal como está en el original de 1813. Aunque muy lejanamente situado, cabe conjeturar que el antecedente sea *Einheit*, único nombre femenino del párrafo hasta el momento. Además, tendría buen sentido).

materia, como lo indiferente en general, sino como la materia formada de modo tal que las determinaciones de la forma tengan una consistencia material, indiferente. El contenido es, por una parte, la identidad esencial del fundamento consigo dentro de su ser puesto; por otra, la identidad puesta, frente a la referencia-del-fundamento; este ser puesto, que, como determinación formal, está en esta identidad, está enfrentado al libre ser puesto, es decir, a la forma como entera respectividad de fundamento y fundamentado; esta forma es el ser puesto total que retorna a sí; aquélla, por consiguiente, sólo el ser puesto como inmediato, la *determinidad* en cuanto tal.

El fundamento se ha convertido con esto, en general, en el fundamento determinado, y la determinidad misma es doble: primero de la forma, y luego del contenido. Aquélla es su determinidad de ser exterior al contenido en general, que es indiferente a esta referencia. Ésta es la determinidad de contenido que el fundamento tiene.

B.
El fundamento determinado

a. *El fundamento formal*

El fundamento tiene un contenido determinado. La determinidad del contenido es, tal como ha resultado, el *basamento* para la forma; lo *inmediato* simple, frente a la *mediación* de la forma. El fundamento es identidad que se refiere negativamente a sí y se convierte por ello en *ser puesto*; ella se refiere negativamente a *sí* en cuanto que, dentro de esta su negatividad, es idéntica consigo; esta identidad es el basamento o el contenido, que constituye de esta manera la unidad indiferente o positiva de la referencia-del-fundamento, y es el *mediador* de la misma.

Dentro de este contenido ha desaparecido por de pronto la determinidad mutua del fundamento y de lo fundamentado. Pero además, la mediación es unidad *negativa*. Lo negativo, en cuanto que está en ese basamento indiferente, es la | *determinidad inmediata* del mismo, por cuyo medio [303]
tiene el fundamento un contenido determinado. Pero lo negativo es, además, la referencia negativa de la forma a sí misma. Por una parte, lo puesto se asume a sí mismo y regresa a su fundamento; pero el fundamento, la subsistencia de suyo esencial, se refiere negativamente a sí mismo, y se convierte en lo puesto. Esta mediación negativa del fundamento y de lo fundamentado es propiamente la mediación de la forma en cuanto tal, la *mediación formal*. Ahora bien,

los dos lados de la forma, al pasar el uno al otro, se ponen así en común dentro de una sola identidad, como asumidos; por eso presuponen al mismo tiempo esa misma identidad. Ella es el contenido determinado, al cual la mediación formal, por sí misma, se refiere por tanto como a lo mediador positivo. El contenido es lo idéntico de ambos y, en cuanto que difieren, siendo empero cada uno, dentro de su diferencia, la referencia al otro, el contenido es el consistir de ellos dos, el consistir de cada uno como el todo mismo.

Resulta de esto que lo presente en el fundamento determinado es: primero, que un contenido determinado viene considerado por dos lados, uno en la medida en que está puesto como fundamento, otro en la medida en que lo está como fundamentado. El contenido mismo es indiferente a esta forma; él es en ambos lados única y simplemente una sola determinación. En segundo lugar, que el fundamento mismo es tan momento de la forma como lo es lo puesto por él: es la identidad de ellos, según la forma. Es indiferente cuál de ambas determinaciones venga considerada como primera y a partir de cuál se pase, como lo puesto, a la otra como fundamento, o de la una como fundamento a la otra como lo puesto. Considerado de por sí, lo fundamentado es el asumirse de sí mismo; con ello se convierte por una parte en lo puesto, siendo al mismo tiempo el acto de poner el fundamento. El mismo movimiento es el fundamento en cuanto tal; se convierte a sí mismo en lo puesto, y viene a ser por esto fundamento de algo, es decir: en ello está presente sea como algo puesto, sea también, y sólo ahora, como fundamento. El fundamento [, o sea la razón] de que haya un fundamento es lo puesto y, a la inversa, el fundamento es, con esto, lo puesto. La mediación se inicia precisamente tanto a partir del uno como a partir del otro; cada lado es tan fundamento como puesto, y cada uno la entera mediación o la entera forma.– Esta entera forma es además, en cuanto lo idéntico consigo, el basamento de las determinaciones, que son los dos lados del fundamento y de lo fundamentado; así, forma y contenido son ellos mismos una y la misma identidad.

En virtud de esta identidad de fundamento y fundamentado, tanto según el contenido como según la forma, el fundamento [la razón] es suficiente (limitándose lo suficiente a esta relación); nada hay dentro del fundamento que no esté dentro de lo fundamentado, igual que nada hay dentro de lo fundamentado que no esté dentro del fundamento. Cuando se pregunta por un fundamento se quiere ver, de doble manera, la misma determinación, que es el contenido; una vez en la forma de lo puesto; la otra, en la del estar, reflexionado dentro de sí: en la esencialidad[97].

97 Entiéndase: una vez, en cuanto *forma* o *eidos*, como *ratio essendi* (pues *forma dat esse rei*); y

| Ahora bien, en la medida en que dentro del fundamento determinado son ambos, fundamento y fundamentado, la forma entera y en que, aun determinado, su contenido es uno y el mismo, no está entonces todavía realmente determinado el fundamento en sus dos lados, éstos no tienen ningún contenido diverso; la determinidad es, primero, simple; aún no es determinidad pasada a los lados; lo primero presente es el fundamento determinado en su forma pura: el fundamento formal.– Y como el contenido es solamente esta determinidad simple que no tiene en ella misma la forma de la referencia-del-fundamento, entonces es ella el contenido idéntico consigo, frente a la forma, y ésta le es exterior; él es un otro que ella [, es algo distinto a ella]. [304]

Observación
[Título en la Tabla del Contenido: Modo de explicación formal a partir de fundamentos tautológicos].

Cuando la reflexión sobre razones[98] determinadas se limita a esa forma del fundamento que ha resultado aquí, dar una razón sigue siendo un mero formalismo y una vacía tautología, por expresar en forma de reflexión dentro de sí, o sea de esencialidad[99], el mismo contenido ya presente en forma del estar inmediato, en cuanto puesto. Por esta razón, una tal indicación de contenidos está acompañada de la misma vaciedad que cuando se habla del principio de identidad. Las ciencias, principalmente las físicas, están llenas de tautologías de esta especie, que constituyen de algún modo una prerrogativa de la ciencia.- P.e., como razón de que los planetas se muevan en torno al sol se indica la fuerza atractiva de la tierra y el sol entre sí. Atendiendo al contenido, no se ha formulado con esto otra cosa que lo que el fenómeno contiene, a saber la referencia entre estos cuerpos dentro de su movimiento, sólo que en forma de determinación reflexionada dentro de sí, o sea en forma de fuerza. Si después se pregunta qué clase de fuerza sea la fuerza atractiva, la respuesta es entonces que ella es la fuerza que hace que la tierra se mueva en torno al sol; es decir, ella tiene de parte a parte el mismo contenido que la existencia[100] de la que debiera dar razón; la referencia de la tierra y el sol en vista del movimiento es el basa-

---

otra, en cuanto *esencialidad* o *pensamiento objetivo*, como *ratio cognoscendi*.

98 En esta Observación se vierte por lo común *Grund* como «razón» (aunque, obviamente, el término «fundamento» sigue siendo la traducción ontológica, no gnoseológica de *Grund*).

99 En filosofía clásica (p.e. en Suárez), el *conceptus objectivus* correspondería a lo mentado aquí como *Wesenheit*.

100 *Daseyn*.

mento idéntico del fundamento y de lo fundamentado.– Si una forma de cristalización viene explicada diciendo que tiene su razón en la particular ordenación de las moléculas entre sí, la cristalización existente es entonces la misma ordenación que la enunciada como razón. En la vida ordinaria valen esas etiologías –prerrogativa de las ciencias– por lo que son, por una charla tautológica, vacía. Si a la pregunta de por qué viaja tal hombre a la ciudad se indica como
[305] razón de ello que en la ciudad se encuentra una fuerza atractiva que | lo impulsa hacia allí, tal modo de contestar se tendría por insulso, mientras que en las ciencias viene sancionado como válido.– Leibniz reprochaba a la fuerza atractiva newtoniana el ser una de esas cualidades ocultas que los escolásticos usaban en sus explicaciones. Más bien habría que hacerle el reproche contrario, a saber que se trata de una cualidad demasiado notoria, pues no tiene ningún otro contenido que el dado en el fenómeno[101] mismo.– La razón de que se recomiende esta manera de explicar se debe justamente a su gran claridad y comprensibilidad, pues nada hay más claro y comprensible que el hecho de que una planta, p.e., tenga su razón en una fuerza vegetativa, e.d. en una fuerza que produce plantas.– Sólo se la podría llamar cualidad oculta en el sentido de que esa razón tuviera otro contenido distinto a aquello que hay que explicar, sin indicar cuál; en esta medida, que la fuerza empleada para la explicación sea desde luego una razón oculta se debe a que no se aduce razón alguna, que era lo que se requería aquí. Por este formalismo se explica algo en tan escasa medida como si yo dijera que la naturaleza de una planta se conoce en el hecho de que ella es una planta; ya puede tener toda la claridad que se quiera este principio, igual que el decir que una planta tiene su fundamento en una fuerza productora de plantas, que bien puede decirse de ello, por esta razón, que se trata de una manera bastante oculta de explicación.

En segundo lugar, según la forma, vienen a darse dentro de esta manera de explicación las dos direcciones contrapuestas de la referencia-del-fundamento, sin ser éstas reconocidas en su determinada [, en su precisa] relación. El fundamento es, por una parte, funda-

101 *Erscheinung* (en el curso lógico, e.d. fuera de las Observaciones –como es aquí el caso–, se verterá el término por su correspondiente exacto en castellano: «aparición», evitando así la resonancia kantiana de «fenómeno», cuyo valor relativo frente a la «cosa en sí» es justamente lo criticado por Hegel. Frente a *Schein* o *Scheinen* (la «apariencia», el hecho de «parecer»), que mantiene oscurecida su procedencia esencial, la *Er-scheinung*, la «a-parición», *hace ver* el fundamento, las razones que a ella le im-portan, y que ella *eo ipso* a-porta. Así, se habla en alemán de la *Erscheinung* de un libro, o sea de su *publicación*, para indicar que el libro –su contenido, digamos– aparece en esa publicación, en vez de quedar oculto por ella; cf. al respecto *supra*, p. 440, n. 5).

mento por ser la determinación, reflexionada dentro de sí, del contenido del estar-ahí, al cual fundamenta; por otra parte, es lo puesto. El fundamento [o razón] es aquello a partir de lo cual la existencia debe llegar a ser entendida[102]; pero es a la inversa, o sea partiendo de la existencia, como aquél se infiere, con lo cual es el fundamento lo conocido a partir de la existencia. El negocio capital de esta reflexión consiste, en efecto, en encontrar razones partiendo del hecho de la existencia, es decir, en trasponer la inmediatez de la existencia en la forma del ser reflexionado, con lo que el fundamento, en lugar de subsistir de suyo en y para sí, es con esto más bien lo puesto y derivado. Ahora bien, como el fundamento está orientado, por este proceder, hacia el fenómeno, y sus determinaciones descansan en éste, es natural que éste fluya entonces de su fundamento muy lisamente y con viento favorable. De esta forma, empero, el conocimiento no se ha movido del sitio, sino que da vueltas en torno a una diferencia de forma, diferencia que este mismo proceder invierte y suprime. Una de las dificultades principales para introducirse en el estudio de las ciencias, en las cuales domina este proceder, descansa por tanto en esta inversión del principio [de razón], consistente en adelantar como razón lo que de hecho es derivado, y en que, cuando se avanza a las consecuencias, es en ellas donde de hecho y por vez primera se da razón de esas sedicentes razones. En la exposición se hace el inicio por las razones, emplazadas como principios | y conceptos primitivos[103] en el aire; son deter- [306]
minaciones simples, sin necesidad alguna en y para sí mismos; lo que sigue debe venir fundado sobre ellos. Por consiguiente, quien quiera penetrar en ciencias de este tipo tiene que empezar primero, para ello, por inculcarse esos fundamentos; un asunto que le resulta desagradable a la razón, porque ésta debe dejar valer a lo carente de fundamento como base-del-fundamento. Quien mejor procede es aquel que, sin pensarlo más veces, se aviene a admitir los principios como dados, y los utiliza desde entonces como reglas fundamentales de su entendimiento. Sin este método es imposible ganar el inicio, de igual manera que tampoco cabe avanzar sin él. Este avance resulta empero dificultoso por el hecho de que en esas reglas viene a comparecer el

102 *das Daseyn begriffen* (la versión sigue aquí, y en general a lo largo de la Observación, la manera habitual de traducir estos términos, propios de la metafísica clásica; p.e.: la razón de ser y de conocer algo es aquello por lo que algo es y es conocido, de modo que «razón» vierte por lo común *Grund*, y «existencia» o «el hecho de la existencia» vierte *Daseyn*).

103 *Principien und erste Begriffe* (los conceptos –o nociones– primitivos son aquellos que se aceptan sin definir por ser necesarios para el desarrollo de la teoría; p.e. en la geometría plana: punto, recta y plano).

contrachoque[104] del método que, en lo que sigue, quiere dar a mostrar lo derivado, cuando, de hecho, es allí donde se contienen primero las razones de esos presupuestos. Por lo demás, dado que lo que sigue se muestra como aquella existencia de la que se había deducido la razón, esta relación, en la que lo puesto en escena es el fenómeno[105], suscita entonces desconfianza respecto al modo de *exposición*, dado que el *fenómeno* no se muestra expresado en su inmediatez, sino como justificante de la razón[106]. Pero como ésta, a su vez, ha sido inferida de aquél, lo que se pide más bien es ver al fenómeno en su inmediatez, para poder enjuiciar esa razón a partir de él. Así que, en tal exposición, en donde lo propiamente fundamental viene a darse como derivado, no sabe uno a qué atenerse, ni con respecto al fundamento [o razón] ni con respecto al fenómeno. La incertidumbre se hace mayor si, en particular, la presentación material[107] no es estrictamente consecuente, sino que se realiza más bien de buena fe[108], porque por todas partes se delatan indicios y circunstancias del fenómeno que *apuntan a algo más y, a menudo, a una cosa enteramente distinta* de lo meramente contenido en los principios. Finalmente, la confusión viene a ser aún mayor cuando determinaciones reflexionadas y meramente hipotéticas vienen mezcladas con determinaciones inmediatas del fenómeno mismo, formuladas como si pertenecieran a la experiencia inmediata. Así, bien podrían muchos de los que se acercan de buena fe a estas ciencias ser de la opinión de que las moléculas, los intersticios vacíos, la fuerza centrífuga, el éter, el rayo de luz aislado, la materia eléctrica, la magnética, y multitud aún de cosas y relaciones similares están de hecho presentes en la percepción, dado el modo en que se habla de ellas como si fueran determinaciones inmediatas de la existencia. Esas cosas sirven de fundamentos primeros de otras, vienen formuladas como realmente efectivas y aplicadas confiadamente: se las deja valer de buena fe para ello antes de darse cuenta de que ellas son, más bien, determinaciones inferidas a partir de aquello que ellas debieran fundar, hipótesis e invenciones deducidas por una reflexión acrítica. De hecho se encuentra uno en una especie de corro de brujas, en el que determinaciones

104. *Gegenstoß* (cf. *supra*, pp. 450 y 496, e *infra*, p. 613).
105 *Phänomen* (hasta el final de la Observación, «fenómeno» vierte siempre ese término).
106 *Beleg des Grundes* (como cuando un investigador alemán le exige a uno: *«Belegen Sie das!»*, o sea: «¡Justifique lo dicho!», quedándose satisfecho si, como justificante de que uno tiene razón, se le replica sin más, p.e.: «*KrV* A 111»).
107 *Vortrag* (exposición oral o escrita de algo: p.e. el libro «Ciencia de la lógica». Cf. mi *Estudio preliminar*, nota 4 y apdos. 5.7, 6, 6.1, 6.8).
108 *mehr ehrlich* (literalmente: de un modo más *honrado*).

de la existencia y determinaciones de la reflexión, fundamento y fundamentado, fenómenos y fantasmas[109], en | indisoluble compañía, se entrelazan confusamente y gozan de rango igual entre sí. [307]

Por lo que hace al quehacer formal de esta manera de explicar a partir de razones, se oye al mismo tiempo decir de nuevo, sin parar mientes en que todo este explicar se hace a partir de fuerzas y materias bien notorias, que no tenemos noticia de la esencia interna de estas mismas fuerzas y materias. Lo único que hay que ver en esto es la confesión de que ese modo de fundamentar[110] es de suyo plenamente insuficiente, y que él mismo exige algo enteramente distinto a tales razones. Sólo que entonces no se acaba de ver a qué viene el tomarse este esfuerzo con este modo de explicar ni por qué no se busca otra cosa, o al menos no se da de lado ese explicar, ateniéndose en cambio a los simples hechos.

b. El fundamento real

La determinidad del fundamento[111] es, como se ha mostrado, de una parte determinidad del basamento[112], o determinación del contenido; de otra parte, el ser otro dentro de la propia referencia-del-fundamento, a saber la diferencialidad de su contenido y de la forma; la referencia de fundamento y fundamentado transcurre como una forma externa al contenido, indiferente a esas determinaciones.– Pero, de hecho, ellos dos no son exteriores el uno al otro, pues el contenido es esto: ser la identidad consigo mismo del fundamento dentro de lo fundamentado y de lo fundamentado dentro del fundamento. El lado del fundamento se ha mostrado como siendo él mismo algo puesto, y el lado de lo fundamentado

109 *Phänomene und Phantome* (Hegel parece insinuar así que la cercanía etimológica no es casual: *phantasma* es, en la filosofía escolástica, la «imagen sensible»: el *Phänomen*, eso sensible a lo cual tiene la mirada inclinada el alma, viendo en el seno del *phantasma*, gracias al intelecto agente, la *quidditas* de la cosa, o sea su *razón*).

110 Bien podría verterse aquí, desde luego: «modo de razonar».

111 *Der reale Grund* es en español, naturalmente, el «fundamento»: la *ratio essendi* de la metafísica clásica, así que aquí vuelve a verterse normalmente *Grund* como «fundamento».

112 La versión de *Grundlage* como «basamento» o solar, siendo correcta, impide sin embargo apreciar el carácter compuesto del término, a saber: «base-[que hace de]-fundamento», que en la distinción ahora señalada: *Grund-lage versus Grund-beziehung*, resulta crucial. Es fácil entender que, en la relación del fundamento y lo fundamentado, la determinación es doble: de un lado, lo fundamentado *se refiere* a su fundamento; del otro, éste es la *base* de aquél.

como siendo él mismo fundamento; cada uno es en ese respecto esta identidad del todo. Pero como, al mismo tiempo, pertenecen a la forma y constituyen su diferencialidad determinada [, precisa], cada uno es entonces, dentro de su determinidad propia, la identidad del todo consigo. Cada uno tiene, así, un contenido diverso frente al otro.– O bien, considerado del lado del contenido: dado que éste es la identidad consigo como referencia-del-fundamento, tiene esencialmente esta diferencia formal en él mismo y, como fundamento, es distinto a como fundamentado.

Ahora bien, como fundamento y fundamentado tienen diverso contenido, la referencia-del-fundamento ha dejado de ser una referencia formal; el regreso al fundamento y el proceder de él hacia lo puesto no es ya la tautología; el fundamento está realizado. Por consiguiente, cuando se pregunta por un fundamento, se pide propiamente que el fundamento sea otra determinación de contenido que aquélla por cuyo fundamento se pregunta.

Esta referencia se determina ahora ulteriormente. En efecto, en la medida en que sus dos lados tienen contenido diverso, son indiferentes el uno frente al otro; cada uno es una determinación inmediata idéntica consigo. Además, respectados uno a otro como fundamento y fundamentado, el funda-
[308] mento es lo | reflexionado dentro de sí, estando dentro del otro como dentro de su ser puesto; el contenido, pues, que el lado del fundamento tiene está, justamente así, dentro de lo fundamentado; este último, como lo puesto, tiene solamente dentro de aquél su identidad consigo y su consistencia. Desde ahora, empero, lo fundamentado tiene también, aparte de este contenido del fundamento, uno suyo peculiar, siendo con esto la unidad de un contenido doble. Ésta es ahora, como unidad de diferentes, en verdad la unidad negativa de ellos; pero como se trata de determinaciones de contenido indiferentes, una frente a la otra, esa unidad es sólo la vacía respectividad de ambos, carente en ella misma de contenido, y no su mediación; un uno, o algo, como nexo exterior de ambos.

Por tanto, en la referencia-del-fundamento real está presente el doble respecto: por una parte, la determinación de contenido que es fundamento, continuada consigo misma dentro del ser puesto, de modo tal que constituye lo simplemente idéntico del fundamento y de lo fundamentado; lo fundamentado contiene así al fundamento completamente dentro de sí; la respectividad de ambos es una compacidad esencial, carente de diferencia. Lo que dentro de lo fundamentado se añade aún a esta esencia simple es, por consiguiente, sólo una forma inesencial, determinaciones exteriores del contenido que, en cuanto tales, están libres del fundamento y son una inmediata variedad multiforme. Aquello esencial no es pues fundamento de estas cosas

inesenciales, ni tampoco lo es de la *respectividad* mutua de ambos[113] dentro de lo fundamentado. Hay un término positivamente idéntico ínsito a lo fundamentado, pero que no se pone allí en ninguna diferencia formal sino que, como contenido que se refiere a sí mismo, es *basamento* indiferente positivo.– *Por otra parte*, eso que dentro del algo está conectado con el basamento es un contenido indiferente, pero como el lado inesencial. La cosa principal es la *referencia* del basamento y de la inesencial variedad multiforme. Pero como las determinaciones respectadas son contenido indiferente, esta respectividad *no* es tampoco *fundamento*; una de ellas está determinada, es verdad, como contenido esencial; la otra, sólo como contenido inesencial o puesto, pero, como contenido que se refiere a sí, esta forma es exterior a ambos. El *uno del algo*, que constituye su referencia, no es, por esta razón, referencia formal, sino sólo un vínculo exterior, que no contiene como *puesto* al variado contenido inesencial; es igualmente, por tanto, tan sólo *basamento*.

El fundamento, según se determina como real, se disgrega con esto, en virtud de la diversidad de contenido que constituye su realidad, en determinaciones exteriores. Las dos respectividades, el *contenido esencial* como simple *identidad inmediata* del fundamento y de lo fundamentado, y luego *el algo* como referencia del contenido diferente, son *dos basamentos diversos*; la forma idéntica consigo del fundamento, o sea que lo mismo sea una vez como esencial y la otra como algo puesto, ha desaparecido; la referencia-del-fundamento se ha hecho así *exterior* a sí misma.

Por consiguiente, es sólo un fundamento exterior el que conecta contenido diverso y determina cuál sea el fundamento, y cuál lo | puesto por él; esta [309]
determinación no se halla en el contenido bilateral mismo. El fundamento es por consiguiente *referencia a otro*; de un lado, del contenido a otro contenido; del otro lado, de la misma referencia-del-fundamento (o sea de la forma) a otra cosa, a saber a una cosa *inmediata*, no puesta por ella.

Observación

[Título en la Tabla del Contenido: Modo de explicación formal a partir de un fundamento diverso de lo fundamentado].

La referencia-del-fundamento formal no contiene más que un solo contenido para fundamento y fundado; en esta identidad radica su necesidad, pero

113 Se entiende: de la forma inesencial (la multiplicidad de los entes) y del fundamento (lo esencial). Ambos están en efecto dentro de lo fundamentado, como si p.e. digo que mi teléfono móvil es de Movistar (podría ser de cualquier otra compañía), y además doy la razón de ello (que soy cliente de Imagenio, por ejemplo).

también, al mismo tiempo, su tautología. El fundamento real contiene un contenido diverso, pero con *ello hace* su entrada la contingencia y exterioridad de la referencia-del-fundamento. De un lado, aquello que viene considerado como lo esencial y, por esta razón, como la determinación fundamental, no es fundamento de las otras determinaciones conectadas con ella. De otro lado es también algo indeterminado cuál de entre las muchas determinaciones de contenido de una cosa *concreta* deba ser aceptada como lo esencial y como fundamento; la elección entre ellas es por consiguiente libre. Así, en el primer respecto, el fundamento p.e. de una casa es su base de sustentación; aquello por lo que esta base es fundamento es la pesantez ínsita a la materia sensible, algo sencillamente idéntico tanto dentro del fundamento como de la cosa fundamentada. Ahora bien, que en la materia pesada haya una diferencia tal como la existente entre una base de sustentación y una modificación diferente de ella, por la cual la materia constituya una vivienda, es algo que a lo pesado mismo le es perfectamente indiferente, siendo como le es exterior su referencia a las otras determinaciones de contenido: la finalidad, la ordenación de la casa, etc.; por consiguiente, bien es verdad que es basamento, pero no fundamento de éstas. Tan fundamento es del alzado de una casa la pesantez como de la caída de una piedra; la piedra tiene este fundamento, la pesantez, dentro de sí; pero que tenga una ulterior determinación de contenido, por la cual no sea ya la piedra meramente algo pesado, sino piedra, eso le es exterior a la pesantez; además, el hecho de que la piedra se encontrara antes alejada del cuerpo sobre el que luego cae es puesto por algo distinto de ambos[114], al igual que también el tiempo, el espacio y la referencia entre ambos, el movimiento, son otro contenido que la pesantez, y podrían ser representados sin ella (como suele hacerse[115]), de lo que se sigue que no están puestos esencialmente por ella.– La

114 *durch ein anderes* (en neutro: no hay antecedente posible, de modo que debe entenderse como: puesto, producido por algo [en general] que es otro, o sea que es cosa distinta tanto de la piedra como del cuerpo sobre el que ésta cae, p.e.: ese «algo» puede ser un lanzador de piedras, un hondero).

115 *(wie man zu sprechen pflegt)*. Lit.: «(como de costumbre se habla)», a saber: en los rudimentos de la mecánica. En cambio, la propia *Filosofía de la naturaleza* de Hegel no procede así, apareciendo la pesantez como resultado del quiasmo entre atracción y repulsión de la materia, ésta del cruce entre movimiento y lugar, que a su vez remite a la relación entre espacio y tiempo. Naturalmente, Hegel no sacaría esa consecuencia tan «científica», según la cual la pesantez (la *gravitación*) nada tendría que ver con el espacio, el tiempo y el movimiento: por el contrario, si ella resulta de todo lo anterior es porque es la *pesantez* la que pone (o produce) eso que es *su propia* anterioridad, siendo así la concreción y determinación de lo que al pronto era abstracto: recuérdese *supra*, p. 513 y la nota 103 *ad locum*, sobre los «conceptos primitivos».

pesantez es también fundamento, incluso, de que un proyectil describa una trayectoria opuesta al movimiento libre de caída.– Dada la diversidad de determinaciones de que ella es fundamento, se sigue patentemente que se requiere, al mismo tiempo, alguna otra cosa que la convierta en fundamento de ésta o de la otra determinación.–

Cuando se dice de la naturaleza que ella es el fundamento del mundo, eso que viene llamado naturaleza es entonces, de una parte, uno con el mundo, no siendo el mundo más que la naturaleza misma. Pero también son diferentes, de modo que la naturaleza es más lo indeterminado o, por lo menos, no es sino la esencia del mundo idéntica consigo, determinada en las diferencias universales, que | son leyes; de modo que a la naturaleza, para ser [310]
mundo, se le añade aún exteriormente una variedad multiforme de determinaciones. Éstas no tienen empero su fundamento dentro de la naturaleza como tal, que es más bien lo indiferente a ellas, en cuanto contingencias.– La misma relación se da cuando es Dios el definido como fundamento de la naturaleza. En cuanto fundamento, él es la esencia de la naturaleza, ésta la contiene [a la esencia] en su interior y es una cosa idéntica[116] a ella; pero la naturaleza tiene aún una ulterior variedad multiforme, que es diferente del fundamento mismo; ella es lo tercero, en donde está conectado el doble respecto diverso; aquel fundamento no es fundamento ni de la multiforme variedad diversa de él ni de su nexo con ella. La naturaleza no viene, por consiguiente, conocida a partir de Dios como fundamento, pues entonces no sería él sino la esencia universal de ésta, sin contenerla tal como ella es: esencia determinada y naturaleza.

El indicar fundamentos reales viene a ser por tanto, en virtud de esta diversidad de contenido del fundamento o, hablando propiamente, del basamento y de lo con él enlazado, dentro de lo fundamentado, un formalismo justamente tan grande como el fundamento formal mismo. En éste, el contenido idéntico consigo es indiferente a la forma; algo que tiene también lugar en el fundamento real. Ahora bien, a eso se debe por lo demás el hecho de que él no contenga en él mismo la razón que decida cuál de las determinaciones variadas deba ser tomada como la esencial. Algo es un concreto de determinaciones variadas tales. mostrándose en él consistentes y permanentes. La

116 *ein identisches* (sin referente cercano, como ya nos tiene acostumbrados Hegel; quiere decir que la naturaleza es algo indeterminado, algo neutro, y sin embargo forma identidad con su propia esencia, con su fundamento o con Dios: *mit ihm* puede referirse tanto a *Wesen*: neutro, como a *Grund* o a *Gott*: ambos, masc.).

una puede, por consiguiente, venir determinada como fundamento igual de bien que la otra, a saber como la determinación esencial, en comparación con la cual son entonces las otras solamente algo puesto. Con esto se enlaza lo anteriormente mencionado: que, cuando está presente una determinación que, en un caso, es dada a ver como fundamento de otra, de ahí no se sigue que esta otra esté, en otro caso o en general, puesta con ella.– La pena tiene p.e. determinaciones variadas, que hacen que ella sea reparación y además ejemplo intimidatorio, de modo que sea un castigo previsto por la ley a efectos intimidatorios, y también un castigo que lleve al criminal a meditación y mejora. Cada una de estas diversas determinaciones ha venido a ser considerada como fundamento de la pena, porque cada una es una determinación esencial, y por eso las otras, diferentes de aquélla, vienen a ser determinadas frente a ella sólo como algo contingente. Pero la que viene aceptada como fundamento no es aún la pena entera misma; esta cosa concreta contiene también aquellas otras determinaciones, que no están sino conectadas dentro de ella con la primera, sin tener dentro de ésta su fundamento.– O sea, un funcionario desempeña bien su cargo, está como individuo emparentado con otros, tiene tales o cuales conocidos, un carácter particular, en tales o cuales circunstancias y oportunidades hubo de mostrarse [en su valía], etc. Cada una de estas propiedades puede ser fundamento de que él tenga ese cargo, o ser vista como tal; son un contenido diverso, que está enlazado dentro
[311] de un tercero; la | forma, determinada como lo esencial y como lo puesto, al estar una determinación frente a otra, es exterior al funcionario mismo. Cada una de estas propiedades le es esencial, porque es por ellas por lo que él es el individuo determinado que él es; en la medida en que el cargo puede ser considerado como una determinación exterior puesta, cada una de ellas puede ser determinada, frente a aquél, como fundamento; pero también pueden, a la inversa, ser vistas aquéllas como puestas y el cargo como fundamento de ellas. Cómo se comporten real y efectivamente, e.d. en el caso singular, es una determinación exterior a la referencia-del-fundamento y al contenido mismo; es un tercero el que confiere a ambos la forma de fundamento y fundamentado.

Así, todo ente[117] puede tener en general fundamentos de distinta índole; cada una de sus determinaciones de contenido penetra, como idéntica consigo, el todo concreto, cabiendo considerarla por tanto como esencial; en virtud de la contingencia de la manera de establecer el nexo, quedan abiertas puer-

117 *Daseyn*.

tas y ventanas a la proliferación infinita de respectos de distinta índole, e.d. de determinaciones que se hallan fuera de la Cosa misma.– Por ello, que un fundamento tenga esta o aquella consecuencia es justamente algo contingente. Los móviles morales, p.e., son determinaciones esenciales de la naturaleza ética, pero lo que de ellos se sigue es, al mismo tiempo, una exterioridad distinta de ellos y que se sigue e igualmente no se sigue de ellos; sólo por un tercero les viene añadida. Con más exactitud, esto hay que tomarlo en el sentido de que a la determinación moral, cuando ella es fundamento, no le es contingente el tener una consecuencia o un algo fundamentado, pero sí el que ella se haya convertido, en general, en fundamento o no. Sólo que como el contenido, que es su consecuencia cuando ella se ha convertido en fundamento, tiene a su vez la naturaleza de la exterioridad, puede ser inmediatamente asumido por otra exterioridad. Por tanto, a partir de un móvil moral, lo mismo puede resultar una acción que no resultar. A la inversa, una acción puede tener fundamentos de distinta índole; en cuanto que es un algo concreto, ella contiene variadas determinaciones esenciales, cada una de las cuales puede, por ello, ser vista como fundamento. La búsqueda e indicación de fundamentos [de razones], que es en lo que consiste preferentemente la argumentación raciocinante[118], es por esto un vagabundeo infinito que no contiene ninguna determinación última; de todas las cosas y de cada una de ellas cabe dar una y muchas buenas razones; así como de las que les están contrapuestas; y bien pueden estar presentes multitud de fundamentos, sin que resulte nada de ellos. Lo que Sócrates y Platón llaman sofistería no es otra cosa que la argumentación raciocinante a partir de razones; Platón contrapone a ello la consideración de la idea, e.d. de la Cosa en y para sí misma, o sea en su concepto. Los fundamentos son tomados únicamente de determinaciones de contenido, de respectos y relaciones esenciales, de las que cada Cosa, al igual justamente que su opuesto, tiene muchas más; en su forma de esencialidad, una vale tanto como la otra; como ella no contiene el entero ámbito de la Cosa, es un fundamento unilateral, teniendo los otros lados particulares de la Cosa a su vez otros lados particulares, | ninguno de los cuales agota la Cosa, que constituye su nexo y [312]
los contiene a todos; ninguno es fundamento [o razón] suficiente, e.d. ninguno es el concepto.

118 *Räsonnement*.

c. El fundamento completo

1. Dentro del fundamento real, el fundamento en cuanto contenido, y en cuanto referencia, son sólo basamentos. Aquél está solamente puesto como esencial y como fundamento; la referencia es el algo de lo fundamentado, como sustrato indeterminado de un contenido diverso, un nexo de lo fundamentado que no es su reflexión propia, sino exterior y, con ello, solamente puesta. La referencia-del-fundamento real es por consiguiente fundamento *más bien como* fundamento asumido, constituyendo con ello más bien el lado de lo fundamentado o del ser puesto. Pero, como ser puesto, el fundamento mismo ha regresado entonces a su fundamento; él es ahora un fundamentado, que tiene otro fundamento. Por ello, éste se determina de tal manera que, en primer lugar, es lo idéntico con el fundamento real, en cuanto fundamento suyo; ambos lados tienen, según esta determinación, uno y el mismo contenido; las dos determinaciones de contenido y su nexo dentro del algo se encuentran igualmente dentro del nuevo fundamento. Pero, en segundo lugar, el nuevo fundamento, dentro del cual se ha asumido aquel nexo exterior solamente puesto, es, en cuanto reflexión de las dos determinaciones de contenido dentro de sí, la referencia absoluta de éstas.

Por el hecho de que el fundamento real mismo ha regresado a su fundamento se restablece en él la identidad de fundamento y fundamentado, o sea el fundamento formal. La referencia de contenido surgida es, por ello, la referencia completa, que contiene dentro de sí al mismo tiempo el fundamento formal [y el] real, y que media las determinaciones de contenido que, en el último, son inmediatas una frente a otra.

2. La referencia-del-fundamento se ha determinado más precisamente, con ello, como sigue. Primero: algo tiene un fundamento; contiene la determinación de contenido que es el fundamento, y además una segunda, en cuanto puesta por él. Pero, como contenido indiferente, la una no es en ella misma lo fundamentado por aquélla, sino que esta referencia es, dentro de la inmediatez del contenido, una referencia como asumida o puesta, y en cuanto tal tiene dentro de otra su fundamento. Esta segunda referencia, en cuanto diferente sólo según la forma, tiene el mismo contenido que la primera, a saber: las dos determinaciones de contenido, siendo empero el nexo inmediato de éstas. Sin embargo, en cuanto que lo conectado es contenido en general diverso, y con ello determinación indiferente del uno frente al otro, no es ella su referencia verdaderamente absoluta, en el sentido de que una de las determinaciones fuera lo idéntico consigo den-

tro del ser puesto, y la otra solamente este ser puesto de ese mismo idéntico, sino que hay algo que las sostiene y constituye su referencia, no reflexionada, | sino sólo inmediata, la cual es por consiguiente sólo fundamento relativo [313] frente al nexo que hay en el otro algo. Los dos algo son por tanto las dos referencias diferentes de contenido, que han resultado ya. Se hallan dentro de la referencia-del-fundamento idéntica de la forma, y son uno y el mismo contenido íntegro, a saber: las dos determinaciones de contenido y su referencia; diferentes lo son sólo por la especie de esta referencia, que dentro del uno es una referencia inmediata, dentro del otro una referencia puesta; a ello se debe que el uno se diferencie del otro, sólo según la forma, como fundamento y fundamentado.– En segundo lugar, esta referencia-del-fundamento no es sólo formal, sino también real. El fundamento formal pasa al real, como se ha mostrado; los momentos de la forma se reflexionan dentro de sí mismos, son un contenido subsistente, y la referencia-del-fundamento contiene también un contenido peculiar como fundamento y otro como fundamentado. El contenido constituye, por de pronto, la identidad inmediata de los dos lados del fundamento formal, que tienen así uno y el mismo contenido. Pero éste tiene también en él mismo a la forma, siendo así contenido duplicado, que se comporta-y-relaciona como fundamento y fundamentado. Una de las dos determinaciones de contenido de los dos algo está determinada, por consiguiente, no como meramente común a ellos según comparación externa, sino [como determinada] a ser su idéntico sustrato y el basamento de su referencia. Frente a la otra determinación de contenido es ella la esencial, y fundamento de ésta, en cuanto puesta, a saber dentro del algo, cuya referencia es la determinación fundamentada. En el primer algo, que es la referencia-del-fundamento, esta segunda determinación de contenido está también conectada inmediatamente y en sí con la primera. El otro algo, empero, contiene en sí sólo a una, considerada como aquello dentro de lo cual es él inmediatamente idéntico con el primer algo; a la otra la contiene empero como puesta dentro de él. La primera determinación de contenido es fundamento de la misma por el hecho de que, dentro del primer algo, ella está conectada originariamente con la otra determinación de contenido.

La referencia-del-fundamento de las determinaciones de contenido en el segundo algo es, así, mediada por la primera referencia, que es en sí, del primer algo. El silogismo es: dado que, dentro de un [primer] algo, la determinación B está en sí conectada con la determinación A, entonces dentro del segundo algo, al que no conviene inmediatamente sino la sola determinación A, estará B también conectada con él. Dentro del segundo algo no es solamente esta segunda determinación la mediata, sino que también está mediado

el hecho de que su determinación inmediata sea fundamento, a saber mediado por su originaria referencia a B, dentro del primer algo. Esta referencia es, con ello, fundamento del fundamento A, y la referencia-del-fundamento *íntegra* está [dentro del][119] segundo algo como lo puesto o fundamentado.

3. El fundamento real se muestra como la *reflexión, exterior a sí,* del fundamento; la mediación completa del mismo es el restablecimiento de su
[314] identidad | consigo. Pero, dado que ésta ha obtenido de este modo, al mismo tiempo, la exterioridad del fundamento real, entonces la referencia-del-fundamento formal es, dentro de esta unidad de sí misma y del fundamento real, precisamente en la misma medida fundamento tan ponente como *asumente* de sí; la referencia-del-fundamento se media *por su negación* consigo. Primeramente es el fundamento, en cuanto *referencia originaria*, referencia de determinaciones inmediatas de contenido. La referencia-del-fundamento, como forma esencial, tiene por lados suyos a [lados] tales que están asumidos, o sea que son momentos. Por consiguiente, como forma de determinaciones *inmediatas*, ella es la referencia idéntica consigo, como referencia al mismo tiempo *de su negación*; con esto, no es ella fundamento en y para sí mismo, sino sólo en cuanto referencia a la referencia-del-fundamento *asumida*.– En segundo lugar, tampoco la referencia asumida o lo inmediato, que en la referencia originaria y en la puesta es el *basamento* idéntico, es fundamento real en y para sí mismo, sino que el hecho de que él sea fundamento es algo puesto por aquel nexo originario.–

La referencia-del-fundamento en su totalidad es, con ello, esencialmente reflexión *presuponente*; el fundamento formal presupone la determinación *inmediata* del contenido; y ésta, en cuanto fundamento real, presupone la forma. El fundamento es pues la forma en cuanto nexo inmediato; pero lo es de modo que se repele de sí mismo y presupone más bien la inmediatez, refiriéndose dentro de ella a sí como a un otro. Este inmediato es la determinación de contenido, el *fundamento* simple; pero en cuanto tal, o sea en cuanto fundamento, es repelido así justamente de sí, refiriéndose igualmente a sí como a un otro.– De este modo, la total referencia-del-fundamento se ha determinado hasta ser *mediación condicionante*.

119 *im* (añadido en la ed. acad.).

C.
La condición

a. Lo relativamente incondicionado

1. El fundamento es lo inmediato, y lo fundamentado lo mediato. Pero aquél es reflexión ponente; como tal, se convierte en ser puesto, y es reflexión presuponente, con lo que se respecta a sí como a un algo asumido, a un inmediato por el cual está él mismo mediado. Esta mediación, en cuanto avance desde lo inmediato hasta el fundamento, no es una reflexión externa sino, como ha resultado, el hacer propio del fundamento; o, lo que es lo mismo, la referencia-del-fundamento es, en cuanto reflexión dentro de la identidad consigo, igual y precisamente reflexión que esencialmente se exterioriza. Lo inmediato a que se refiere el fundamento como a su presuposición esencial | es la condición; el fundamento real está, por consiguiente, esencialmente condicionado. La determinidad que él contiene es el ser otro de sí mismo. [315]

La condición es, por tanto, primero, un estar inmediato, multiformemente variado. En segundo lugar, dicho estar está referido a otro, a algo que es fundamento, [pero] no de ese estar, sino en otro respecto; pues el estar mismo es inmediato y sin fundamento. Según aquella referencia, él es algo puesto; el estar inmediato no debe, en cuanto condición, ser para sí, sino para otro. Pero, al mismo tiempo, el que sea así para otro no es por su parte sino un ser puesto; que él sea un ser puesto es algo que resulta asumido dentro de su inmediatez, y en lo relativo a ser condición, eso es algo que a un ente[120] le da igual. En tercer lugar, la condición es cosa tan inmediata que constituye el presupuesto del fundamento. Dentro de esta determinación, ella es la referencia formal del fundamento regresada a la identidad consigo, siendo, con ello, el contenido del mismo. Pero el contenido en cuanto tal es sólo la unidad indiferente del fundamento, en cuanto unidad dentro de la forma; sin forma no hay ningún contenido. Él se libera aún de ésta en cuanto que la referencia-del-fundamento, dentro del fundamento completo, se convierte en una referencia exterior frente a su identidad en virtud de lo cual obtiene el contenido inmediatez. En la medida, pues, en que la condición es aquello en donde la referencia-del-fundamento tiene su identidad consigo, constituye el contenido del fundamento; pero como éste es indiferente a esa forma, sólo en sí es el contenido de ella; es algo tal que, primero, debe

120 *ein Daseyn.*

llegar a ser contenido, o sea que constituye el *material* en vista del contenido. Puesto como condición, el estar tiene la determinación, según el segundo momento, de perder su inmediatez indiferente, viniendo así a ser momento de un otro. Por su inmediatez, el estar es indiferente a esta referencia; pero, en la medida en que entra dentro de la misma, constituye el *ser-en sí* del fundamento, y es para éste lo *incondicionado*. Para ser condición, es en el fundamento donde tiene su presuposición, y está él mismo condicionado; pero esta determinación le es exterior.

2. Algo no es [, no existe] por su condición; su condición no es su fundamento. Ella es el momento de la inmediatez incondicionada para el fundamento, pero no es ella misma el movimiento y el poner que se refiere negativamente a sí y se convierte en ser puesto. La condición está, por consiguiente, enfrentada a la *referencia-del-fundamento*. Aparte de su condición, algo *tiene también un fundamento*.– *Éste es el vacío movimiento de la reflexión*, porque ella tiene la inmediatez, en cuanto presuposición suya, fuera de sí. Ella es, empero, la forma íntegra y el mediar de suyo subsistente; pues la condición no es fundamento suyo. Dado que este mediar, al ser una acción de poner, es según este lado, igualmente, un algo inmediato e *incondicionado*, es verdad que él se presupone [a sí mismo], pero como poner exteriorizado o asumido; | en cambio, lo que él es según su propia determinación lo es
[316] en y para sí mismo.– Así, en la medida en que la referencia-del-fundamento es referencia subsistente de suyo a sí, y tiene en ella misma la identidad de la reflexión, tiene un *contenido peculiar*, frente al contenido de la condición. Aquél es contenido del fundamento y, por ello, esencialmente formado; éste, en cambio, es sólo material inmediato, al cual le es al mismo tiempo justamente igual de exterior tanto la referencia al fundamento como el hecho de constituir también el ser en sí de éste; con ello, lo material es una mezcla de contenido subsistente de suyo y sin referencia alguna al contenido de la determinación fundamental, y de contenido tal que ingresa dentro de ella y, en cuanto material suyo, debe venir a ser momento de la misma.

3. Los dos lados del todo, *condición* y *fundamento*, están por tanto, por un lado, enfrentados uno a otro como lados *indiferentes* e *incondicionados*; el uno, como lo falto de respectos, siéndole exterior la referencia dentro de la cual es él condición; el otro, como la referencia o forma, para la cual el determinado estar de la condición es [, vale] solamente como material, como un algo pasivo cuya forma, que él tiene de por sí en él, es una forma inesencial. Además, ambos están también *mediados*. La condición es el *ser en sí* del fundamento; ella es en tal medida momento esencial de la referencia-del-fundamento que es la identidad simple de ese fundamento

consigo. Pero esto está también asumido; este ser en sí es sólo un ser puesto; el *estar inmediato* es indiferente al hecho de ser condición. Que la condición sea el ser en sí para el fundamento constituye, por tanto, el lado según el cual es *ella* una condición mediatizada. *Del mismo modo*, la *referencia-del-fundamento* tiene, dentro de su subsistencia de suyo, también una presuposición, y tiene fuera de sí su ser en sí.– Con ello, cada uno de ambos lados es la contradicción de la inmediatez indiferente y de la mediación esencial, ambos dentro de una sola referencia; o sea, cada uno es la contradicción del consistir subsistente de suyo y de la determinación de no ser sino momento.

b. Lo *incondicionado absoluto*

Ambos lados relativamente-incondicionados comparecen[121], por de pronto, cada uno dentro del otro: la condición, en cuanto algo inmediato, [comparece] dentro de la referencia formal del fundamento; y ésta lo hace dentro del estar inmediato, en cuanto ser puesto de ese fundamento; pero cada uno es, fuera de esa apariencia de su otro en él, subsistente de suyo y tiene su contenido peculiar.

Por lo pronto, la condición *es inmediato estar*; su *forma tiene* los dos momentos: el ser puesto, según el cual, en cuanto condición, es material y momento del fundamento, y el ser en sí, según el cual constituye la esencialidad del fundamento o su simple reflexión dentro de sí. Ambos lados | de la [317
forma le son exteriores al estar inmediato; pues él es la referencia-del-fundamento asumida.– Pero, primero, en él mismo, el estar no es sino esto: asumirse dentro de su inmediatez y hundirse en el fondo. El ser no es en general *sino el devenir de la esencia [el hacerse él mismo esencia]*[122]; su naturaleza esencial es convertirse en lo puesto y en la identidad que, mediante la negación de sí, es lo inmediato. Por tanto, las determinaciones formales del ser puesto y del ser-en sí idéntico consigo, la forma, por medio de la cual el estar inmediato es condición, no le son a éste por consiguiente exteriores, sino que él es esta reflexión misma. En segundo lugar, en cuanto condición, el ser es entonces puesto también como aquello que es esencial, a saber como momento, o sea *como momento de un otro*, y al *mismo tiempo* como el ser en sí, igualmente de un otro; pero en sí lo es él sólo por la negación de sí, a saber por el fundamento y por la reflexión de éste, que se asume a sí y, con ello, se presupone a sí; el ser en sí del ser es, con ello, solamente algo puesto. Este ser en sí de la con-

121 *scheinen*.
122 *das Werden zum Wesen*.

dición tiene los dos lados de ser, por uno de ellos, la esencialidad de aquélla, en cuanto esencialidad del fundamento, pero, por el otro, la inmediatez del estar [, de la existencia] de ésta. O más bien, ambos son lo mismo. El estar es un algo inmediato, pero la inmediatez es esencialmente lo mediato, a saber lo mediado por el fundamento que se asume a sí mismo. En cuanto esta inmediatez mediada por el mediar que se asume a sí mismo, el estar es al mismo tiempo el ser en sí del fundamento y lo incondicionado de éste; pero, a la vez, este mismo ser en sí es, de nuevo, precisamente en la misma medida, solamente momento o ser puesto, pues está mediado.– La condición es por consiguiente la entera forma de la referencia-del-fundamento; es el ser en sí presupuesto de la misma pero, con ello, él mismo es un ser puesto, y su inmediatez consiste en esto: en hacerse ser puesto; por ende, es un repelerse de tal modo de sí mismo que aquélla se hunde en el fondo, [precisamente] en cuanto fondo[123] que se convierte en ser puesto y, con ello, también en lo fundamentado, siendo ambos uno y lo mismo.

De la misma manera, en el fundamento condicionado el ser en sí no se da sólo como parecer de otro en él. El fundamento es la reflexión subsistente, es decir la reflexión del acto de poner, que se refiere a sí; de este modo, es lo idéntico consigo, o sea dentro de él mismo su ser en sí, y su contenido. Pero, al mismo tiempo, él es reflexión presuponente; se refiere negativamente a sí mismo y pone frente a sí su propio ser en sí como otro que él, como algo distinto a él; y la condición, tanto según su momento del ser en sí como según el del ente[124] inmediato, es el momento propio de la referencia-del-fundamento; el ente inmediato es esencialmente sólo por su fundamento, y es el momento de éste en cuanto presuposición suya. Por consiguiente, el fundamento es, justamente de este modo, el todo mismo.

Con esto, está presente en general únicamente u n solo t o d o de la f o r m a ; pero también lo está, y precisamente en la misma medida, únicamente u n s o l o todo del c o n t e n i d o . Pues el contenido peculiar de la con-
[318] dición | es contenido esencial solamente en la medida en que él es la identidad de la reflexión consigo dentro de la forma, o bien, en cuanto este estar inmediato, en él mismo la referencia-del-fundamento. Este ente inmediato no es además condición sino por la reflexión presuponente del fundamento; él es la identidad de éste consigo mismo, o sea, su contenido, enfrente del cual se pone

123 *Grund*.
124 *Daseyn* (en estos pasajes se vierte el término por el ente o lo ente; eso es en efecto un *Daseyn* inmediato: *algo que está ahí*, eso que habitualmente es mentado como cosa o suceso singular).

el fundamento. Lo ente no es por consiguiente mero material informe para la referencia-del-fundamento sino que, al tener en él mismo esta forma, es materia formada; y, en cuanto que al mismo tiempo es lo indiferente a ella dentro de la identidad con ella, es contenido. Finalmente, él es el mismo contenido que el que el fundamento tiene, pues lo ente es justamente contenido por ser lo idéntico consigo dentro de la referencia de la forma.

Los dos lados del todo, condición y fundamento, son por tanto una sola unidad esencial, tanto en cuanto contenido como en cuanto forma. Pasan por sí mismos el uno al otro; o sea, en cuanto reflexiones, se ponen entonces a sí mismos como asumidos, se refieren a esta su negación y se presuponen recíprocamente. Pero eso constituye, al mismo tiempo, únicamente una sola reflexión por parte de ambos, y su presuponer no es tampoco, por consiguiente, sino una sola cosa; el carácter recíproco de ese mismo presuponer pasa más bien a esto: a que ellos presuponen la sola identidad de cada uno como la consistencia y el basamento de ambos. Esta identidad: el contenido uno y la unidad formal de ambos, es lo de veras incondicionado, la Cosa en sí misma.– La condición es, como ya ha resultado anteriormente, sólo lo relativamente-incondicionado. Por eso suele ser considerada como algo condicionado, y por eso se pregunta por una nueva condición, con lo que viene a introducirse así el usual progreso al infinito, de condición en condición. Ahora bien, ¿a qué se debe que, dada una condición, se pregunte por otra nueva?; es decir: ¿por qué es tomada aquélla como algo condicionado? Ello se debe a que esa condición es un ente finito cualquiera. Pero esto es una determinación ulterior de la condición, una determinación que no está dentro de su concepto. Sólo que la condición, en cuanto tal, es algo condicionado en virtud de ser el ser en sí, puesto; está, por consiguiente, asumida dentro de lo absolutamente incondicionado.

Éste contiene ahora dentro de sí los dos momentos, la condición y el fundamento, como momentos suyos; él es la unidad, a la que ellos han regresado. Los dos juntos constituyen la forma o el ser puesto del mismo, de lo incondicionado. La Cosa *incondicionada* es condición de ambos, pero absoluta, es decir: condición que es ella misma fundamento.– Como fundamento es ella, entonces, la identidad negativa que se ha repelido en aquellos dos momentos: primero, en la figura de la referencia-del-fundamento asumida, o sea en la figura de una variedad multiforme inmediata, carente de unidad y exterior a sí misma, que se refiere al fundamento como algo que es distinto de ella, constituyendo al mismo tiempo su ser en sí; en segundo lugar, en la figura de una forma interior, simple, que es fundamento, pero que se refiere a lo inmediato idéntico consigo como a un otro y lo determina como condición,

e.d.: determina este su[125] en sí como su propio momento.– Estos dos lados presuponen la totalidad de tal manera, que son lo ponente de la misma. Y a la [319] inversa, al | presuponer la totalidad, ésta parece estar también de nuevo condicionada por aquéllos, surgiendo entonces la Cosa de su condición y de su fundamento. Pero, dado que ambos lados se han mostrado como lo idéntico, la relación de condición y fundamento ha desaparecido entonces, reduciéndose ambos a una apariencia; lo absolutamente incondicionado, dentro de su movimiento de poner y presuponer, no es sino el movimiento en que esta apariencia se asume. El hacer de la Cosa consiste en condicionarse a sí misma; y, en cuanto fundamento, en colocar frente a sí sus condiciones; su referencia, en cuanto [respectividad o referencia mutua] de las condiciones y del fundamento es, empero, un [com]parecer dentro de sí; y su comportarse-y-relacionarse para con ellos es su coincidir consigo misma.

c. El brotar de la Cosa en la existencia[126]

Lo absolutamente incondicionado es el fundamento absoluto, idéntico a su condición: la Cosa inmediata, como Cosa de veras conforme a esencia[127]. En cuanto fundamento, ella se refiere negativamente a sí misma, se convierte en ser puesto, pero en ser puesto que es la reflexión completa dentro de sus lados y la referencia formal idéntica consigo dentro de ellos, tal como ha venido a darse su[128] concepto. Este ser puesto es por consiguiente, en primer lugar, el fundamento asumido, la Cosa como lo inmediato carente de reflexión; es el lado de las condiciones. Este lado es la totalidad de las determinaciones de la Cosa: la Cosa misma, pero proyectada en la exterioridad

125 *ihr* (se refiere a *die Sache*, «la Cosa», calificada en el párrafo anterior de Cosa *en sí misma*. Ahora se trata de determinar ese *Ansich*.– Nótese que vierto convencionalmente *Sache* como «Cosa», con mayúscula, y *Ding* en cambio como «cosa», con minúscula).

126 *Hervorgang der Sache in die Existenz*.– Entiéndase: *el hecho de ir* (*-gang*) a ponerse *ahí delante* (*vor-*) la Cosa *a partir de* (*Her-*) su fundamento y condición, o bien todo de consuno, el *Hervor-gang*, o sea el hacer acto de presencia en la existencia –acus. con movimiento–, es ya el brotar de la Cosa *a la* existencia, de tal modo que la existencia misma (*Existenz*, por fin, ya no *Daseyn*) se da por vez primera en virtud de ese brotar, al igual que los *brotes* de un árbol salen a la existencia cuando coinciden en él el fundamento esencial y las condiciones favorables. La *existencia* es un *estar-ahí* que ha dejado de ser inmediato (de estar *de cuerpo presente*) y de ser percibido como tal, porque ahora está absolutamente *puesto*, y además literalmente puesto *en razón*.

127 *als die wahrhaft Wesenhafte*.

128 *ihr* (el concepto propio de la Cosa).

del ser; el restablecido círculo del ser. En la condición expide[129] la esencia la unidad de su reflexión-dentro-de-sí como una inmediatez, que tiene empero desde ahora la determinación de ser presuposición condicionante y de constituir esencialmente sólo uno de sus lados.– Que las condiciones sean el contenido íntegro de la Cosa se debe a que son lo incondicionado en forma de ser carente-de-forma. Pero, en virtud de esta forma, tienen además otra figura que las determinaciones del contenido, tal como él se da dentro de la Cosa en cuanto tal. Aparecen como una variedad multiforme carente de unidad, mezcladas con lo extraesencial y con otras circunstancias no pertenecientes al círculo del estar, en la medida en que éste [o sea, la existencia inmediata] constituye las condiciones de esta Cosa determinada.– Para la Cosa absoluta, irrestricta, la esfera misma del ser es la condición. El fundamento, que regresa a sí, la pone como la inmediatez primera, a la cual se refiere entonces como a su incondicionado. Esta inmediatez, en cuanto reflexión asumida, es la reflexión dentro del elemento del ser, el cual se configura por tanto, como tal, hasta hacerse[130] un todo; en cuanto determinidad del ser, la forma prolifera-y-se-propaga[131], apareciendo así como un contenido multiformemente variado, diverso de la determinación de reflexión e indiferente a ella. Lo inesencial que la esfera del ser tiene en ella, y de lo cual, en la medida en que ella es condición, se despoja, es la determinidad de la inmediatez, dentro de | la cual está sumida la unidad formal. Esta unidad formal, al ser la referencia [320] [propia] del ser, está por de pronto en él como devenir: el transitar de una determinidad del ser a otra. Pero el devenir del ser es, ulteriormente, venir a ser esencia[132] y regresar al fundamento. Por tanto, el estar, que constituye las condiciones, no está en verdad determinado como condición por un otro y utilizado como material, sino que se convierte por sí mismo en momento de un otro.– Su devenir no es además un iniciarse a partir de sí como algo primero e inmediato de verdad, sino que su inmediatez es sólo lo presupuesto, y el movimiento de su devenir es el hacer de la reflexión misma. La verdad del estar es, por consiguiente, ser condición; su inmediatez se debe únicamente a la reflexión de la referencia-del-fundamento, que se pone a sí misma como asumida. Con ello, el devenir es, al igual que la inmediatez, sólo la apariencia de lo incondicionado, en cuanto que éste se presupone a sí mismo y tiene allí

129 *In der Bedingung entlässt.*
130 *zu einem Ganzen.*
131 *wuchern ... fort.*
132 Cf. *supra*, p. 527 y n. 122.

su forma; y la inmediatez del ser es por consiguiente, esencialmente, sólo momento de la forma.

El otro lado de este acto de parecer por parte de lo incondicionado[133] es la referencia-del-fundamento en cuanto tal, determinada como forma frente a la inmediatez de las condiciones y del contenido. Pero ella es la forma de la Cosa absoluta, que tiene la unidad de su forma consigo misma o su contenido en ella misma, y que, al determinarlo como condición, asume, dentro de este poner mismo, la diversidad del contenido y lo convierte en momento, tal como, inversamente, dentro de esta identidad consigo se da ella, en cuanto forma carente de esencia, la inmediatez de la consistencia. La reflexión del fundamento asume la inmediatez de las condiciones, y las pone en referencia hasta hacerlas momentos dentro de la unidad de la Cosa; pero las condiciones son lo presupuesto por la Cosa incondicionada misma, con lo que ella asume así su propio poner; o bien su poner mismo se convierte con esto, inmediata y precisamente en la misma medida, en devenir.– Ambos son por consiguiente una sola unidad; el movimiento de las condiciones en ellas mismas es devenir, regresar al fundamento y poner el fundamento; pero el fundamento, en cuanto puesto, es decir en cuanto asumido, es lo inmediato. El fundamento se refiere negativamente a sí mismo, se convierte en ser puesto y fundamenta las condiciones; pero, al estar así determinado el estar inmediato como un algo puesto, el fundamento lo asume, y sólo entonces se convierte él en fundamento.– Esta reflexión es por tanto la mediación de la Cosa incondicionada por medio de su negación consigo. O, más bien, la reflexión de lo incondicionado es por de pronto presuponer, pero este asumirse a sí misma es, inmediatamente, poner determinante; en segundo lugar, ella es allí, inmediatamente, acto de asumir lo presupuesto y de determinar desde sí, con lo que este determinar es de nuevo acto de asumir el acto de poner, y es el devenir en sí mismo. Allí es donde la mediación, en cuanto retorno a sí por medio de la negación, ha desaparecido; ella es simple reflexión que parece [o se refleja] dentro de sí, y devenir absoluto carente de fundamento. El movimiento de la Cosa: el que venga ella puesta de un lado por sus condiciones y de otro
[321] por su | fundamento, no es sino la desaparición de la apariencia de mediación. El hecho de venir a ser puesta la Cosa es, con esto, un acto de

133 O menos literalmente, pero de modo quizá más comprensible: «El otro respecto, a saber que algo parezca *ser* incondicionado» (dejando resonar allí además el respecto subjetivo: «o sea, también: que algo *nos* parezca que es incondicionado»).

poner de relieve: el simple echarse fuera de sí, entrando en la existencia[134]; puro movimiento de la Cosa en camino a sí misma.

Cuando todas las condiciones de una Cosa están presentes, entra ella entonces en la[135] existencia. La Cosa es, antes de existir; y es, primero, como esencia, o como lo incondicionado; en segundo lugar, tiene un estar, o sea está determinada, y ello de la doble manera ya considerada: de un lado dentro de sus condiciones, de otro dentro de su fundamento. Dentro de ellos se ha dado la forma del ser exterior, carente de fundamento, porque ella, en cuanto reflexión absoluta, es referencia negativa a sí, y se convierte en su propia presuposición. Este ser incondicionado, puesto de antemano[136], es por consiguiente lo inmediato carente de fundamento, cuyo ser no es nada más que esto: estar ahí como lo carente de fundamento. Por tanto, cuando todas las condiciones de la Cosa están presentes, es decir cuando la totalidad de la Cosa está puesta como lo inmediato carente de fundamento, se interioriza-y-recuerda entonces en ella misma esa dispersa variedad multiforme.– La Cosa íntegra tiene que estar ahí, dentro de sus condiciones, o sea que son precisas todas las condiciones para su existencia, pues todas ellas constituyen la reflexión; o sea que el estar, por ser condición, está determinado por la forma; sus determinaciones son por consiguiente determinaciones de reflexión y, con una, son puestas esencialmente las otras.– La interiorización de las condiciones es por lo pronto el irse al fondo del estar inmediato, y el devenir del fundamento. Pero, con esto, el fundamento es un fundamento puesto, e.d., en la misma medida en que es como fundamento, en esa medida está asumido como fundamento, y es ser inmediato. Por tanto, si todas las condiciones de la Cosa están presentes, se asumen entonces como estar inmediato y presuposición, y precisamente en la misma medida se asume el fundamento. El fundamento se muestra sólo como una apariencia que desaparece inmediatamente; este destacarse ahí delante es, con ello, el movimiento tautológico de la Cosa en camino a sí, y su mediación por las condiciones y por el fundamento es el desaparecer de los dos. Por consiguiente, el ir a ponerse de relieve en la existencia es algo de tal modo inmediato que sólo está mediado por el desaparecer de la mediación.

134 *ein Hervortreten, das einfache sich Herausstellen in die Existenz.*
135 *in die.*
136 *voraus gesetzte* (puede tratarse de una errata del original de 1813, como opina Labarrière (I, 141, n. 236), que lee en consecuencia *vorausgesetzte* («presupuesto»). Pero la edición crítica, posterior a esa traducción francesa, no ha corregido el texto).

La Cosa brota del fundamento. No está fundamentada o puesta por él, de suerte que éste permaneciera debajo, sino que el poner es el movimiento de salida del fundamento en camino a sí mismo, y el simple desaparecer de éste. Por la unificación con las condiciones, éste obtiene la inmediatez exterior y el momento del ser. Pero no los obtiene como un algo exterior, ni por una referencia exterior, sino que, en cuanto fundamento, él se convierte en ser puesto, su simple esencialidad coincide consigo dentro del ser puesto y es, dentro de este asumirse a sí mismo, el desaparecer de su diferencia respecto de su ser puesto, y, con ello, simple inmediatez esencial. El fundamento no se queda pues por detrás de lo fundamentado como un algo diverso de él, [322] sino que | la verdad del fundamentar es que el fundamento está allí unificado consigo mismo y, con ello, su reflexión dentro de otro es su reflexión dentro de sí mismo. De este modo la Cosa, al igual que es lo incondicionado, es así, también, lo carente de fundamento, y no se destaca del fundamento sino en la medida en que éste se ha ido al fondo[137], sin ser ya fundamento alguno; se destaca pues de lo carente de fundamento, e.d. de la propia negatividad esencial o forma pura. Esta inmediatez, mediada por fundamento y condición, e idéntica a sí por asumir la mediación, es la existencia.

137 *zu Grunde* (con toda literalidad, sería: «en la medida en que el fundamento se ha ido al fundamento»; o sea: en la medida en que se ha *desfondado*, saliendo entonces la Cosa *íntegramente* a la existencia, sin dejar un resto oculto. Toda ella es ya *superficie*, «fenómeno» o *aparición* de sí misma, o mejor: la aparición que ella misma *es*).

LA APARICIÓN

La esencia tiene que aparecer.

El ser es la abstracción absoluta; esta negatividad no le es una cosa exterior, sino que sólo como esta negatividad absoluta él es ser, y nada más que ser. Por mor de la misma, no es ser sino como ser que se asume, y es esencia. Pero la esencia, como simple igualdad consigo, es igualmente, a la inversa, ser. La doctrina del ser contiene la proposición primera: El ser es esencia. La segunda: La esencia es ser, constituye el contenido de la sección primera de la doctrina de la esencia. Pero este ser en que la esencia se convierte es el ser esencial, la existencia; un ser que ha surgido[138] de la negatividad e interioridad.

Así aparece la esencia. La reflexión es el parecer de la esencia dentro de ella misma. Las determinaciones de reflexión están incluidas dentro de la unidad sola y sencillamente como puestas, asumidas; o bien, la reflexión es la esencia que, dentro de su propio ser puesto, es inmediatamente idéntica a sí. Pero como la esencia es fundamento, se determina realmente por su reflexión, que se asume a sí misma o retorna a sí; y como ulteriormente esta determinación, o sea, el ser otro de la referencia-del-fundamento[139], se asume dentro de la reflexión del fundamento y viene a ser existencia, las determinaciones de forma obtienen entonces aquí un elemento de consistencia subsistente de suyo. Su apariencia se completa hasta hacerse aparición[140].

La esencialidad, que ha llegado en su avance a hacerse inmediatez, es por lo pronto existencia, *y* algo existente, o sea cosa, en cuanto indiferenciada unidad de la esencia con su inmediatez. Es verdad que la cosa contiene la reflexión, pero la negatividad de ésta está al pronto extinguida dentro de la

138 *Herausgegangenseyn* (en cuanto verbo, sería preciso utilizar en cast. el auxiliar «haber». Si nos empeñásemos en conservar el *ser* en este infinitivo sustantivado, habría que decir bárbaramente algo así como: «un ser o estar salido de», aunque no deje de ser verdad que se trata de un *ser* que ha ido a ponerse fuera de la negatividad y la interioridad. Así que he optado por una solución que acoge las dos formas: un *ser* que *ha surgido*).

139 Es decir, lo otro a que está referido el fundamento.

140 Recuérdese que, en su acepción rigurosamente *lógica*, se vierte siempre *Erscheinung* (normalmente, «fenómeno») por «aparición».

inmediatez propia de aquélla; sólo que, como su fundamento es esencialmente la reflexión, su inmediatez se asume; la cosa se convierte en un ser puesto.

Así es, en segundo lugar, aparición. La aparición es aquello que la cosa en sí es, o sea, la verdad de ésta. Esta existencia solamente puesta, reflexionada dentro del ser otro es empero, de la misma manera, el salir más allá de sí, hacia su infinitud; al mundo de la aparición le está enfrentado el mundo reflexionado dentro de sí, el mundo que es en sí.

[324] | Pero el ser que aparece y el ser esencial están sencillamente en referencia uno a otro. La existencia es así, en tercer lugar, relación esencial lo que aparece da a ver lo esencial, y éste es[141] dentro de su aparición.– La relación es la unificación –todavía imperfecta– de la reflexión dentro del ser otro y de la reflexión dentro de sí; la perfecta compenetración de ambos es la realidad efectiva.

Capítulo primero
La existencia

Igual que el principio de razón expresa: Todo lo que es tiene un fundamento, o sea, es algo puesto, mediado, así habría que establecer también un principio de existencia y expresarlo así: Todo lo que es existe. La verdad del ser no es la de ser un primer inmediato, sino la esencia brotada a inmediatez.

Ahora bien, cuando además se dijo igualmente: lo que existe tiene una razón y está condicionado, habría que haber dicho entonces, del mismo modo, que no tiene razón alguna y es incondicionado. Pues la existencia es la inmediatez brotada de la asunción de la mediación que establecía la reflexión por medio de razón y condición; una inmediatez que en el hecho de brotar asume justamente este mismo brotar.

En la medida en que quepa mencionar aquí las pruebas de la existencia de Dios, hay que recordar de antemano que aparte, en primer lugar, del ser inmediato y, en segundo lugar, de la existencia –el ser que brota de la esencia–, hay todavía un ser ulterior –que brota del concepto– la objeti-

141 *ist* (presumiblemente, la partícula abarca en este caso todos los posibles significados del verbo ser; lo esencial *es, existe, está y se da* en su propia aparición).

vidad.– El probar es, en general, conocimiento mediado. Las diversas especies del ser requieren o contienen su propia especie de mediación; así, también la naturaleza del probar viene a ser distinta en función de cada una. El argumento ontológico pretende partir del concepto, colocando como fundamento la omnitud de todas las realidades y subsumiendo luego la existencia bajo la realidad. El argumento es la mediación, pues, que es silogismo, y que no hay que considerar todavía aquí. Ya antes (Parte I, Apart. I, pp. 228 s.)[142] se ha tenido en cuenta lo que Kant recordó contra ella, igual que se ha hecho notar que Kant entiende por existencia un[143] ente determinado, por cuyo medio entra algo dentro del contexto de la experiencia global, | es decir, [325] dentro de la determinación de un ser otro y en la referencia a otro. Así, como existente, algo está mediado por otro, y la existencia es en general el lado de su mediación. Ahora bien, dentro de aquello que Kant denomina concepto, a saber, dentro de algo –en la medida en que venga tomado sola y simplemente como referido a sí– o dentro de la representación como tal, no se halla su mediación; dentro de la identidad abstracta a sí se ha dejado fuera la contraposición. El argumento ontológico tendría que exponer entonces que el concepto absoluto, a saber el concepto de Dios, viene a hacerse determinado ente, a hacerse mediación; o sea, tendría que exponer el modo en que la esencia[144] simple se media con la mediación. Ello acontece por la indicada subsunción de la existencia bajo su universal, a saber la realidad, aceptada allí como mediadora entre Dios dentro de su concepto, de una parte, y la existencia, de otra parte.– Aquí no se trata, como ya se ha dicho, de esta mediación, dado que ella tiene forma de silogismo. Pero el modo en que esté dispuesta en verdad aquella mediación de la esencia con la existencia es cosa contenida ya en la exposición hecha hasta ahora. La naturaleza misma de la demostración ha de ser considerada dentro de la teoría del conocimiento. Aquí hay que indicar, tan sólo, aquello que se refiere en general a la naturaleza de la mediación.

142 El desaliño de Hegel en sus citas se extiende aquí a sus referencias a la propia obra, que no está dividida como él indica. Debe leerse: Libro I, Sec. 1ª, cap. 1º, c. [1.], Obs. 1; he cambiado el número de pág., como hicieran ya los eds. acad., para que corresponda a la paginación de la edición presente.

143 *das* (he empleado el art. indet. en vez del det. porque se trata en efecto de un estar cualquiera, o sea de un *ente*, y porque así se evita toda confusión entre «estar» como sustantivo *(Daseyn)* y «estar» como verbo auxiliar. Si no, habría debido verter: «el estar determinado», lo que llevaría a confusión con *Bestimmtseyn*.– Entiéndase aquí: «ente determinado» como un «cierto ente», cualquiera que sea, con tal de que tenga alguna propiedad).

144 *Wesen* (pero entiéndase aquí, también: «el Ser», como cuando en alemán se habla de un ser vivo *(Lebewesen)* o se llama a Dios el Ser Supremo, *das Höchste Wesen*).

Las pruebas acerca de la existencia de Dios ofrecen una razón de esa existencia[145]. Esa razón no debe ser un fundamento objetivo de la existencia de Dios; pues éste es en y para sí mismo. Así pues, es meramente una razón para el conocimiento. Con ello, pasa al mismo tiempo por ser algo tal que desaparece dentro del objeto, el cual aparece por lo pronto como fundamentado por ella. Ahora bien, el fundamento [o razón] extraído de la contingencia del mundo remite esta contingencia a la esencia [o Ser] absoluto; pues lo contingente es algo carente en sí mismo de razón, así que se asume [o se suprime a sí mismo]. De esta manera, la esencia [o el Ser] absoluto brota por ende, de hecho, de lo carente de fundamento; el fundamento se asume [o suprime] a sí mismo, con lo que desaparece también la apariencia de relación que se había dado a Dios, a saber: la de ser algo fundamentado en otra cosa. Con ello, esta mediación es aquí la mediación de verdad. Sólo que esa reflexión probatoria no tiene noticia de esta naturaleza de su mediación; por un lado, se toma a sí misma por mera cosa subjetiva, con lo que aleja su mediación de Dios mismo[146], pero por otra parte no reconoce, por esa razón, al movimiento mediador, consistente en que tal movimiento se da dentro de la esencia misma[147], ni sabe cómo se da. Su relación de verdad consiste en que ella, la reflexión, es ambas cosas a la vez[148]: es la mediación como tal pero, al mismo tiempo, no deja de ser una mediación subjetiva, exterior; a saber, exterior a sí misma, que vuelve a asumirse en ella misma. Pero es en aquel modo de exposición donde obtiene la existencia la relación fallida de aparecer solamente como cosa mediada o puesta.

De modo que, por otra parte, la existencia no puede ser tampoco considerada meramente como una cosa inmediata. Tomada dentro de la determinación de inmediatez, la aprehensión de la existencia de Dios ha sido formu-
[326] lada como algo no susceptible de prueba, y el saber acerca de aquélla | como una conciencia solamente inmediata, como una creencia. El saber debe de

145 Recuérdese que en todos estos casos se sigue la terminología habitual, de modo que *Daseyn* es vertido como «existencia» (hasta para Hegel sería muy raro hablar de las pruebas del estar de Dios).

146 El *sentido* es que la *mediación* de la prueba *parece* no tener nada que ver con Dios mismo, sino sólo con el conocimiento humano.

147 *im Wesen selbst* (en alemán, el término significa –ya he aludido a ello– tanto «esencia» como un «ser», tomado esencialmente, y cuyo ejemplo por excelencia es justamente Dios como *ser (Wesen) supremo*. Esta última dualidad –intraducible en castellano–, por la que se conecta una *determinación lógica* con el *objeto* de una ciencia filosófica –la más alta, la *Filosofía de la Religión*– es naturalmente aprovechada aquí por Hegel).

148 *beydes in einem*.

llegar –según se dice– a este resultado: que él nada sabe, es decir que abandona de nuevo su movimiento mediador y las determinaciones que dentro de ese movimiento vienen a darse. Ello se ha dado también como resultado en lo precedente; sólo que ha de añadirse que la reflexión, al acabar asumiéndose a ella misma, no tiene por ello la nada como resultado –de suerte que, entonces, el saber positivo acerca de la esencia[149], como referencia inmediata a la misma, estuviera separado de aquel resultado y fuera un brotar propio, un acto[150] que se iniciara solamente desde-y-por sí[151]–, sino que este mismo final, este irse al fondo la mediación, es al mismo tiempo el fundamento del que brota lo inmediato. Como se ha hecho notar anteriormente, el lenguaje une el significado de este hundimiento y del fundamento; se dice que la esencia [el Ser] de Dios es un abismo para la razón finita. Abismo[152] lo es de hecho la esencia[153], en la medida en que la razón finita hace dejación de su finitud[154] y sume allí su movimiento mediador; pero este abismo: el fundamento negativo, es al mismo tiempo el fundamento positivo del brotar de lo ente[155]: de la esencia en sí misma inmediata; la mediación es momento esencial. Por el fundamento, la mediación se asume, pero sin dejar que el fundamento siga estando debajo, de suerte que lo que brotara de él fuera una cosa puesta que tuviera su esencia en alguna otra parte, a saber dentro del fundamento, sino que este fundamento es, en cuanto desfondamiento[156], la mediación desaparecida; y a la inversa, es sólo la mediación desaparecida la que es al mismo tiempo el fundamento, y sólo por esta negación se es a sí mismo[157] igual e inmediato.

149 O del Ser (supremo: Dios). Téngase en cuenta en todo momento la ambigüedad de *Wesen*.
150 *Akt* (recuérdese el *actus purus* escolástico).
151 Alusión al *ens per se*; aquí, como en el caso anterior, lo denunciado es la colocación subrepticia del *definiendum* como *definiens*: lo empleado en la prueba –el saber positivo– tomaría en efecto los atributos del *objeto* de la prueba, a saber del Dios cuya existencia se busca.
152 *Er* (Moni (tr. ital. II, 131) opina que se trata de *Dio*, mientras que Labarrière (tr. franc. II, 152) sale del paso con un *Il*. Pero el antecedente masculino más cercano –y más plausible– es justamente *der Abgrund*).
153 *es* (le corresponde, como antecedente, el neutro: *das Wesen*).
154 *aufgibt* (discúlpese la morosidad y prolijidad, en razón de la extraordinaria complejidad y –buscada– ambigüedad dialéctica de los pasajes).
155 *des Seyenden* (lo interpreto aquí en el sentido neutro del *ens in commune*, cuyo fundamento positivo es, justamente, el *actus essendi*; entiéndase pues en este sentido la inmediata identificación de *Seyendes* con *Wesen*, como «esencia en sí inmediata»: quiere mentarse con ello lo ente en general, lo *con razón* existente; o, más precisamente, la *facies totius universi* de Spinoza).
156 *Abgrund* («abismo» es, en sentido literal: «fondo» que se desfonda: *ab-*).
157 *sich selbst* (vale para los dos términos a la vez: con ello se lleva al extremo la contradicción de algo que se es inmediato *a sí mismo*, e.d. que para ello precisa de reflexión y meditación).

Así, no hay que tomar aquí a la existencia como un *predicado* o *determinación* de la esencia, de modo tal que la proposición acerca de ella rezara: La esencia existe, o *tiene* existencia; sino que la esencia ha pasado a la existencia; la existencia es su exteriorización absoluta, más allá de la cual no se ha quedado la esencia atrás , al fondo[158]. La proposición, por tanto, rezaría. La esencia es la existencia; no es diferente de su existencia.– La esencia ha *pasado* a la existencia en la medida en que la esencia –como fundamento– ya no se diferencia de sí como lo fundamentado, o sea en la medida en que aquel fundamento se ha asumido. Pero esta negación es, igual de esencialmente, su posición[159] o, sencillamente, continuidad positiva consigo mismo[160]; la existencia es la reflexión *del fundamento* dentro de sí: su identidad consigo mismo, llevada a cabo dentro de su negación; por tanto, la mediación que se ha puesto como idéntica a sí misma y que, por ello, es inmediatez.

Ahora bien, ya que la existencia es esencialmente *la mediación idéntica a sí*, *tiene* entonces *en ella las determinaciones* de mediación, pero de tal modo que éstas, al mismo tiempo, están reflexionadas dentro de sí y tienen consistencia esencial e inmediata. En cuanto inmediatez que se pone a sí por asunción, la existencia es negativa unidad y ser-dentro-de-sí; por consiguiente, se determina de inmediato como un ser *existente* y como *cosa*.

[327] | A.

La cosa y sus propiedades

La existencia, en cuanto *ser existente*, está puesta dentro de la forma de la unidad negativa que ella, esencialmente, es. Pero, al pronto, esta unidad negativa es solamente determinación *inmediata*; por ende, el uno de *algo* en general. Pero el algo existente es diferente del algo que es. Aquél es esen-

158 *zurückgeblieben ist* (el verbo significa también «sobrevivir»; e.d.: la esencia no *vive* aparte de la existencia: ¿cómo podría hacerlo?).

159 *Position* (el neologismo apunta seguramente a la celebérrima crítica kantiana contra el ser (o la existencia) como predicado. Al contrario: «*Ser* (...) es meramente la posición (*Position*) de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas». (*KrV* A 598/B 626). En cambio, el término equivalente: *Setzen*, que es el corrientemente utilizado, remite más bien a Fichte).

160 Se entiende que posición y continuidad se refieren al *fundamento*. Moni (II, 132) vierte en cambio: *con se stessa*, apuntando pues a la esencia (neutro en alemán). Pero el contexto inmediato –ya en la frase siguiente, y antes, por la proximidad de *Grund*– parece hacer más plausible mi lectura.

cialmente una inmediatez tal que ha surgido por la reflexión de la mediación dentro de sí misma. Así, el algo existente es una cosa.

La cosa viene distinguida de su existencia, al igual que el algo puede venir distinguido de su ser. La cosa y lo existente es, de inmediato, una y la misma cosa. Sin embargo, como la existencia no es la inmediatez primera del ser, sino que tiene en ella misma el momento de mediación, su determinación para hacerse cosa y la diferenciación entre ambos no es entonces una transición sino, propiamente hablando, un análisis; y la existencia, en cuanto tal, contiene esta diferenciación misma dentro del momento de su mediación, la diferencia entre cosa-en-sí y existencia exterior.

a. Cosa en sí y existencia

1. La cosa en sí es lo existente, en cuanto lo inmediato esencial, presente por la mediación asumida. En este caso, a la cosa en sí le es la mediación igual de esencial; pero esta diferencia, dentro de esta existencia primera o inmediata, se descompone en determinaciones indiferentes. Uno de los lados, a saber la mediación de la cosa, es su inmediatez no reflexionada; por tanto, su ser en general que, por estar al mismo tiempo determinado como mediación, es lo ente[161] que, para sí mismo, es otro, distinto de sí mismo, un ente exterior y multiformemente variado dentro de sí. Pero no es sólo ente, sino que [está][162] en referencia a la mediación asumida e inmediatez esencial; es, por consiguiente, lo ente como cosa inesencial, como ser puesto.– (Cuando la cosa viene a estar diferenciada de su existencia es entonces lo posible, cosa de la representación o del pensamiento [, ente de razón] que, en cuanto tal, no debe al mismo tiempo existir. La determinación de posibilidad y la oposición de la cosa respecto a su existencia vienen tratadas sin embargo después).– Pero ambos, la cosa-en-sí y su ser, mediado, están contenidos en la existencia, y ambos son, ellos mismos, existencias; la cosa-en-sí existe, y es la existencia esencial de la cosa, mientras que el ser que está mediado es la existencia inesencial de la misma.

161 *ein* ... *Daseyn* (se entiende: la existencia en general, particularizada en entes o cosas; o sea, en este contexto: lo ente; a partir del paréntesis siguiente, «existencia» vuelve a verter *Existenz*; a pesar de la dureza de la expresión, salvo en contextos muy determinados y siempre indicados conservo «estar» para verter *Daseyn*; de otro modo se originaría confusión entre *Daseyn* y *Existenz*).

162 Añadido por Lasson.

[328] | *La cosa en sí*, en cuanto simple hecho de estar reflexionada la existencia dentro de sí, no es el fundamento del estar inesencial; ella es la unidad inmóvil, indeterminada, por tener justamente la determinación de ser la mediación asumida, siendo por consiguiente sólo el *basamento* de aquel estar. A ello se debe que también la reflexión, en cuanto estar que viene mediado por otra cosa, ocurra *fuera de la cosa-en-sí*. Ésta no debe tener en ella misma ninguna multiforme variedad determinada, cosa obtenida por tanto sola y primeramente cuando es *llevada a la reflexión exterior*; pero sigue siendo indiferente frente a ella. (La cosa-en-sí tiene sola y primeramente color llevada ante los ojos, gusto ante la nariz, etc.). Su diversidad son respectos que otro toma en consideración, determinadas referencias a la cosa-en-sí que este otro se da, y que no son determinaciones propias de la misma.

2. Ahora bien, este otro es la reflexión que, determinada como exterior, es *en primer lugar exterior a sí misma*, y es la multiforme variedad determinada. *Luego*, es exterior al existente esencial y se *refiere* a él como a su *presuposición* absoluta. Estos dos momentos de la reflexión exterior, empero, su propia multiforme variedad y su referencia a la para ella distinta cosa-en-sí, son una y la misma cosa. Pues esta existencia es sólo exterior en la medida en que se refiere a la identidad esencial como a *un otro*. La multiforme variedad no tiene, en consecuencia, más allá de la cosa-en-sí una consistencia propia, subsistente de suyo, sino que se da sola-y-primeramente como apariencia respecto a ésta, o sea dentro de su necesaria referencia a ella, como el reflejo que se refracta en ella. Así pues, la diversidad está presente como la referencia de un otro a la cosa-en-sí; pero este otro no es nada consistente de por sí, sino que es sola-y-primeramente en cuanto referencia a la cosa-en-sí; al mismo tiempo, empero, se da solamente como la acción de repeler por parte de ésta; es, así, el inconsistente contrachoque[163] de sí dentro de sí mismo.

Ahora bien, por ser la identidad esencial de la existencia, a la cosa-en-sí no le adviene en consecuencia esa reflexión carente de esencia, sino que ésta, exteriormente a aquélla, se descompone[164] dentro de sí misma. Se va al fondo,

163 *Gegenstoss* (cf. *supra*, pp. 450, 496 y 507).

164 *fällt ... zusammen* (como ya se habrá comprobado dentro de la *Lógica del ser* [*supra*, pp. 285, 308 y 319], *zusammenfallen* es uno de los verbos más usados por Hegel, dada su multivocidad, dialécticamente fecunda; significa: «desmoronarse, desplomarse», pero también «coincidir», «caer de consuno»; justamente es dentro de esa su descomposición donde la reflexión exterior coincide consigo y accede a su propia esencia, a saber: serse exterior a sí misma).

y con ello se convierte ella misma en identidad esencial o cosa-en-sí.– Ello puede ser considerado, igualmente, así: la existencia carente de esencia tiene en la cosa-en-sí su referencia dentro de sí; se refiere por lo pronto a ella como a su otro; pero, al ser lo otro de aquello que es en sí, ella es solamente el asumirse a ella misma y el devenir [, el convertirse en] ser-en sí. La cosa-en-sí es, con ello, idéntica a la existencia exterior.

Esto se expone en la cosa-en-sí del modo siguiente. La cosa-en-sí es la existencia esencial que se refiere a sí; es la identidad consigo, sólo en la medida en que contiene dentro de sí misma la negatividad de la reflexión; lo que aparecía como existencia exterior a ella es, en consecuencia, momento dentro de ella misma. En virtud de ello, es también cosa-en-sí que se repele de sí, que se comporta-y-relaciona, pues, consigo como con un otro. Con ello se presentan ahora más cosas-en-sí, que están dentro de la | referencia mutua propia de la reflexión exterior. Esta existencia inesencial [329] es su relación, la relación de unas con otras como si se tratara de otras; pero además, ella les es a éstas esencial; o sea, esta existencia esencial, al descomponerse dentro de sí, es la cosa-en-sí; pero una cosa en sí otra, distinta a aquella primera; pues aquella primera cosa en sí es esencialidad inmediata, mientras que ésta brota de la existencia inesencial. Sólo que esta otra cosa-en-sí no es sino otra cosa, en general, pues, como cosa idéntica a sí, no tiene ulteriormente ninguna determinidad respecto a la primera; ella es la reflexión dentro de sí de la existencia inesencial, al igual que la primera. La determinidad de las diversas cosas-en-sí, unas respecto a otras, acaece por consiguiente dentro de la reflexión exterior.

3. Esta reflexión exterior es, desde ahora, un comportamiento-y-relación de las cosas-en-sí unas con otras, su mediación recíproca como mediación de otras. Las cosas-en-sí son, de este modo, extremos de un silogismo cuyo término medio lo constituye su existencia exterior, la existencia por la cual son ellas distintas unas a otras, y por la cual están diferenciadas. Esta diferencia suya acaece sólo dentro de su referencia; sólo desde su superficie envían, por decirlo así, determinaciones a la referencia, frente a la cual ellas, como absolutamente reflexionadas dentro de sí, permanecen indiferentes.– Esta relación constituye, ahora, la totalidad de la existencia. La cosa-en-sí está en referencia a una reflexión exterior a ella, dentro de la cual tiene multiformes determinaciones variadas; tal es el repelerse de sí misma dentro de otra cosa-en-sí; este repeler es el contrachoque[165] de sí dentro de sí misma,

165 *Gegenstoss* (cf. *supra*, n. 163).

en cuanto que cada una es otra solamente al reflejarse [y aparecer de nuevo] a partir de la otra; no tiene en ella misma su ser puesto, sino en la otra cosa, estando determinada sólo por la determinidad de la otra, así como esta otra está igualmente determinada sólo por la determinidad de la primera. Pero las dos cosas-en-sí, dado que no tienen aquí la diversidad en ellas mismas, sino sólo cada una en la otra, no son diferentes; al deber relacionarse con el otro extremo como con otra cosa-en-sí, la cosa-en-sí se relaciona con una cosa que no es diferente de ella; y la reflexión exterior, que debía constituir la respectividad mediadora entre los extremos, no es sino una relación de la cosa-en-sí consigo misma, o esencialmente: la reflexión de la cosa dentro de sí; con ello, la reflexión es determinidad que es en sí, o sea la determinidad de la cosa-en-sí. Ésta no la tiene pues dentro de una referencia exterior a ella, una referencia a otra cosa-en-sí, y de la otra a ella; la determinidad no es solamente una superficie de la misma, sino la mediación esencial de sí consigo, como con un otro.— Las dos cosas-en-sí, que deben constituir los extremos de la referencia, al no deber tener en sí ninguna determinidad puesta una frente a otra, coinciden[166] de hecho dentro de una sola cosa; es solamente una única cosa-en-sí la que se comporta-y-relaciona consigo misma dentro de la reflexión exterior, y lo que constituye su determinidad es su propia referencia a sí, como refiriéndose a otra cosa.

Esta determinidad de la cosa-en-sí es la propiedad de la cosa.

[330] ### b. La propiedad

La cualidad es la determinidad inmediata de algo; lo negativo mismo, por cuyo medio el ser es algo. Del mismo modo, la propiedad de la cosa es la negatividad de la reflexión, por cuyo medio es la existencia en general un existente y, como simple identidad consigo, cosa-en-sí. La negatividad de la reflexión, la mediación asumida, es esencialmente, empero, ella misma mediación y referencia, mas no a otro en general, como la cualidad, en cuanto determinidad no reflexionada; sino referencia a sí, pero como a un otro; o sea, mediación que, de inmediato, es precisamente en la misma medida identidad consigo. La cosa-en-sí abstracta es ella misma este comportamiento-y-relación que, partiendo de otro, torna a sí; por ello, está determinada en sí misma; pero su determinidad es disposición,

166 *fallen...zusammen* (recuérdese lo anteriormente dicho respecto a este verbo: la descomposición es, al cabo, una recomposición o coincidencia).

la cual es, en cuanto tal, ella misma determinación, y que, en cuanto comportamiento-y-relación con otro, no pasa al ser-otro y está sustraída al cambio.

Una cosa tiene propiedades, que son, en primer lugar, referencias determinadas suyas a otra cosa; la propiedad está presente sólo como una manera de comportarse-y-relacionarse una cosa con otra; ella es, por consiguiente, la reflexión exterior, y el lado del ser puesto de la cosa. Pero, en segundo lugar, la cosa es en sí dentro de este ser puesto; se conserva a sí dentro de la referencia a otra; ella no es pues ciertamente sino una superficie, con la cual la existencia se entrega al devenir del ser y al cambio; pero la propiedad no se pierde allí. Una cosa tiene la propiedad de efectuar esto o aquello en otra cosa, y de externalizarse[167] dentro de su referencia de una manera que le es propia. Pone a prueba esta propiedad bajo la sola condición de que haya una correlativa disposición por parte de la otra cosa, pero esa propiedad le es al mismo tiempo propia, y es su basamento, idéntico a sí: por eso se llama propiedad a esta cualidad reflexionada. Dentro de ella, la cosa pasa a ser una exterioridad, pero la propiedad se conserva allí. La cosa, por sus propiedades, viene a ser causa; y la causa es esto: conservarse como acción-en-efecto[168]. Aquí, sin embargo, la cosa es sola y primeramente la cosa en reposo, de muchas propiedades, aún no determinada como causa realmente efectiva; al principio no es más que reflexión que es en sí, sin ser aún la reflexión ponente de sus propias determinaciones.

La cosa-en-sí es pues, como ha resultado, esencialmente no sólo cosa-en-sí, en el sentido de que sus propiedades sean el ser-puesto de una reflexión exterior, sino que éstas son las propias determinaciones de la cosa, por las cuales se comporta-y-relaciona ella de determinada manera; no es ella un basamento carente de determinación, que se encontrara más allá de su propia existencia exterior, sino que está, dentro de sus propiedades, presente como fundamento, es decir: la identidad consigo dentro de su ser-puesto; pero lo está al mismo tiempo como | fundamento condicionado; es decir, su [331]

167 *zu äussern*.– Algo así como «ponerse fuera». En el uso cotidiano valdría como «manifestar, declararse»: hacer que se vea ahí fuera algo interno. Pero Hegel utilizará después el sustantivo *Aeusserung* como correlato de *Kraft* («fuerza»), dentro de la relación esencial (cf. *infra*, pp. 578 ss.), que luego conducirá a *Aeusseres*: «lo interno», así que me he visto precisado a verter el término –desmañadamente, desde luego– como «externalización», dejando en cambio «exteriorización» para *Entäusserung*, que es lo contrario de *Erinnerung*: «interiorización / recuerdo»).

168 *Wirkung* (el término tiene doble significado: «efecto» y «acción», según se atienda al resultado o al proceso).

ser-puesto es, precisamente en la misma medida, reflexión que se es exterior a sí; la cosa está reflexionada dentro de sí, y en sí, sólo en la medida en que es exterior. Por la existencia entra la cosa-en-sí dentro de referencias exteriores; y la existencia consiste en esta exterioridad; ella es la inmediatez del ser, y por ella está la cosa sometida al cambio; pero ella es también la inmediatez reflexionada del fundamento y, con ello, la cosa *en sí*, siendo tal cosa dentro de su cambio.– Esta mención de la referencia-del-fundamento no ha de ser tomada aquí, sin embargo, en el sentido de que la cosa en general esté determinada como fundamento de sus propiedades; la coseidad misma es, en cuanto tal, la determinación fundamental, sin que la propiedad sea diferente de su fundamento ni constituya meramente el ser-puesto, sino que es el fundamento pasado a su exterioridad y, con ello, reflexionado de verdad dentro de sí; la propiedad misma, en cuanto tal, es el fundamento, ser-puesto que es en sí, o sea: el fundamento constituye la *forma* de la *identidad* de la propiedad consigo; la *determinidad* de esta propiedad es la reflexión –exterior a sí– del fundamento; y el todo es el fundamento que, dentro de su inmediatez exterior, en su repeler y determinar se refiere a sí.– La *cosa-en-sí existe* por tanto esencialmente, y que exista significa, a la inversa, que la existencia, en cuanto inmediatez exterior, es al mismo tiempo *ser en sí*.

Observación
[Título en la Tabla del Contenido: La cosa-en-sí del idealismo trascendental].

La *cosa-en-sí* ha sido ya mencionada anteriormente (Apart. I[169], p. 246) a propósito del momento del estar, a saber del ser en sí, habiendo hecho notar a este respecto que la cosa-en-sí como tal no es otra cosa que la vacía abstracción de toda determinidad, de la que no cabe desde luego *saber nada*, justamente porque ella debe ser la abstracción de toda determinación.– Una vez presupuesta así la cosa-en-sí como lo indeterminado, toda determinación cae entonces fuera de ella, en una reflexión que le es ajena, y respecto a la cual ella es indiferente. Para el *idealismo trascendental*, esta reflexión exterior es la *conciencia*. Dado que este sistema filosófico transfiere a la conciencia toda determinidad de las cosas, tanto en forma como en contenido, según este punto de vista es en *mí*, en el sujeto, donde se da el caso de que yo no vea las hojas del árbol negras sino verdes, o el sol no cuadrado sino

169 Libro I, Sec. 1ª, cap. 1º, A, 2. c., Obs.; la pág. es la de la presente edición.

redondo, de que el azúcar me sepa dulce y no amargo, o de que sea yo el que determine como sucesivas la primera y segunda campanadas de un reloj, y no como simultáneas, sin tener a la primera por causa y menos por efecto de la segunda, etc. Esta cruda exposición del idealismo subjetivo es contradicha de inmediato por la conciencia de la | libertad, según la cual Yo me sé más bien [332] como lo universal e indeterminado, separando de mí esas múltiples determinaciones necesarias, y conociéndolas como algo que me es exterior y que concierne sólo a las cosas.– En esta conciencia de su libertad, Yo se es esa identidad, reflexionada en sí de verdad, que debía ser la cosa-en-sí.– En otro lugar he señalado que aquel idealismo trascendental no sobrepasa la limitación del Yo por el Objeto ni tampoco, en general, el mundo finito, sin hacer otra cosa que cambiar la *forma* de limitación[170], que le sigue siendo algo absoluto, en cuanto que en efecto ese idealismo no hace sino traducirla [y trasponerla][171] de la figura objetiva a la subjetiva, convirtiendo en determinidades del Yo y en un trueque incontrolado de ellas –que tiene lugar dentro del Yo como si éste fuera una cosa– aquello que la conciencia ordinaria sabe como multiplicidad y cambio, perteneciente tan sólo a cosas exteriores a ella.– En la consideración presente, la cosa-en-sí y la reflexión, exterior por lo pronto a ella, se limitan a estar enfrentadas; esta reflexión no se ha determinado aún como conciencia, ni tampoco se ha determinado aún la cosa-en-sí como Yo. De la naturaleza de la cosa-en-sí y de la reflexión exterior ha resultado que este mismo exterior se ha determinado como cosa-en-sí o, a la inversa, convertido en la determinación propia de esa primera cosa-en-sí. Lo esencial de la insuficiencia del punto de vista en la que se detiene aquella filosofía consiste, entonces, en que ella se atiene a la *abstracta cosa-en-sí* como a una determinación *última*, enfrentando a ésta la reflexión, o la determinidad y variedad multiforme de las propiedades, mientras que, de hecho, la cosa-en-sí tiene esencialmente en ella misma aquella reflexión exterior y se determina a ser una cosa dotada de determinaciones *propias*, de propiedades, por cuyo medio se viene a mostrar como determinación no verdadera la abstracción de la cosa, consistente en ser pura cosa-en-sí.

170 *Schranke* (la diferencia con *Beschränktheit* –caso anterior– es difícilmente expresable en castellano sin hacer la frase innecesariamente pesada. *Schranke* denota algo concreto (: «cada limitación»), y *Beschränktheit* algo abstracto y general (la «índole o carácter de limitación»).

171 *übersetzt* (corresponde –y asume– dentro de la esencia al *übergehen*: «ir, pasar a», «transitar». Ahora, ese paso está en general «puesto» y, en cada uno de los extremos, *traspuesto*).

c. La interacción de las cosas

La cosa-en-sí existe esencialmente; la inmediatez exterior y la determinidad pertenecen a su ser en sí, o a su reflexión-dentro-de-sí. La cosa-en-sí es, por ello, una cosa que tiene propiedades; y hay por ello más cosas, que no se diferencian unas de otras por un respecto que les sea ajeno, sino por sí mismas. Estas cosas diversas, que tienen el carácter de ser más, están en interacción esencial por sus propiedades; la propiedad es esta misma recíproca referencia, y la cosa no es nada fuera de la misma; la determinación recíproca, el término
[333] medio de las cosas-en-sí, que como extremos | debieran permanecer indiferentes frente a esta referencia suya, es ella misma la reflexión idéntica a sí y la cosa-en-sí, que es lo que esos extremos debían ser. La coseidad ha bajado con ello de posición hasta hacerse forma de la indeterminada identidad consigo, que tiene su esencialidad solamente dentro de su propiedad. Por consiguiente, cuando se habla de una cosa o de cosas en general, sin la propiedad determinada, su diferencia es entonces meramente indiferente, cuantitativa. Lo considerado como una cosa puede convertirse, precisamente en la misma medida, en más cosas, o venir considerado como más cosas semejantes; se trata de una división o unificación exteriores.– Un libro es una cosa, y cada una de sus hojas lo es también, igual que lo es cada trocito de sus hojas, y así de seguido al infinito. La determinidad en virtud de la cual una cosa es solamente esta cosa se halla únicamente en sus propiedades. Por ella se diferencia la cosa de otras cosas, ya que la propiedad es la reflexión negativa y el diferenciar; sólo dentro de su propiedad tiene la cosa, por consiguiente, en ella misma, la diferencia entre ella y otras. La propiedad es la diferencia reflexionada dentro de sí, por la cual la cosa es [, existe] dentro de su ser-puesto, es decir dentro de su referencia a otra, indiferente al mismo tiempo respecto a lo otro y respecto a su propia referencia. A la cosa sin sus propiedades no le queda por ello nada más que el abstracto ser en sí, una amplitud inesencial y una comprehensión exterior. El ser de verdad en sí es el ser en sí dentro de su ser-puesto; eso es la propiedad. Con ello, la coseidad ha pasado a la propiedad.

La cosa debería comportarse como extremo que es en sí contra la propiedad, y ésta constituir el término medio entre las cosas que están en referencia mutua. Sólo que esta referencia es aquello en donde las cosas se encuentran como la reflexión que se repele de sí misma, o sea en donde ellas son diferentes y están relacionadas. Esta su diferencia y su referencia es una sola reflexión y una sola continuidad de las mismas. Con ello, las cosas mismas se limitan a caer dentro de esta continuidad que la propiedad es, y desaparecen como extremos consistentes que tuvieran existencia fuera de esta propiedad.

La *propiedad* —que debiera constituir la *referencia* de las formas subsistentes de suyo— es por consiguiente lo *subsistente-de-suyo mismo*. Las cosas, por el contrario, son lo inesencial. Son una cosa *esencial* solamente como la reflexión, que se refiere a sí como diferenciándose: pero eso es la propiedad. Ésta no es por tanto el momento asumido en la cosa, o sea su mero momento; sino que la cosa es en verdad sólo aquel ámbito inesencial que, ciertamente, es unidad negativa, pero sólo al modo del uno del algo, a saber: un uno *inmediato*. Si antes fue determinada la cosa como ámbito inesencial, en la medida en que había sido convertido tal por una abstracción exterior que omitía la propiedad de la cosa misma, lo acontecido ahora, en virtud de la transición de la cosa-en-sí a la propiedad, ha sido esta abstracción pero con valor inverso, de suerte | que, si aquel abstraer exterior [334] tiene en vista aún como lo esencial la cosa abstracta sin su propiedad, avistándose ésta como una determinación exterior, aquí es la cosa en cuanto tal la que, por sí misma, se determina a ser una forma exterior indiferente de la propiedad.– Con ello, ésta se libera desde ahora del *vínculo* indeterminado y carente de fuerza que es el uno de la cosa; y es aquello que constituye el *consistir* de la cosa misma: una materia subsistente de suyo.– Como ella es simple continuidad consigo, tiene al pronto la forma en ella sólo como *diversidad*; hay por consiguiente *variadas* materias semejantes, subsistentes de suyo, *y la cosa consta de ellas*.

B.
El consistir de la cosa a partir de materias

La transición de la *propiedad* a una *materia* o *estofa* subsistente de suyo es la consabida transición que hace la química en la materia sensible cuando intenta exponer las *propiedades* del color, olor, sabor, etc. como *materia lumínica*, *cromática*, *olorosa*, ácida, amarga y demás *estofas*, o bien cuando se limita francamente a suponer otras, como el *calórico* o las materias magnética y eléctrica, convencida de tener así en la mano las propiedades en todo su carácter de verdad.– Igual de corriente es la expresión de que las cosas *consten* de diversas materias o estofas. Hay que guardarse de llamar *cosas* a estas *materias* o estofas; si bien se concederá también que un pigmento, p.e., es una cosa, yo no sé si p.e. la materia lumínica, el calórico, la materia eléctrica, etc., sean llamadas también ellas cosas. Se diferencia entre las cosas y sus componentes, sin indicar con exactitud si éstos

son también cosas y hasta [qué][172] punto lo son, o si son por caso sólo cosas a medias; pero, al menos, existentes en general sí que lo son.

La necesidad de pasar de las propiedades a materias, o sea, que las propiedades sean en verdad materias, ha resultado de esto, a saber: que ellas son lo esencial y, con ello, lo de verdad subsistente de suyo de las cosas.– Pero al mismo tiempo, la reflexión de la propiedad dentro de sí constituye solamente uno de los lados de la entera reflexión, a saber, la asunción de la diferencia y la continuidad consigo misma de la propiedad, que debiera ser una existencia para otra cosa. La coseidad, como la reflexión negativa dentro de sí y el diferenciar que se repele de otro, ha bajado por ello a la posición de momento inesencial; pero, al mismo tiempo, se ha determinado con ello ulteriormente. Este momento negativo, en primer lugar, se ha conservado; pues la propiedad se ha hecho materia continua consigo y subsistente de suyo, sólo en la
[335] medida en que la | diferencia de las cosas se ha asumido; la continuidad de la propiedad dentro del ser-otro contiene pues ella misma el momento de lo negativo, y su subsistencia de suyo es al mimo tiempo, por ser esta unidad negativa, el algo de la coseidad, restablecido; la subsistencia-de-suyo negativa frente a la positiva de la estofa. En segundo lugar, la cosa ha medrado aquí gracias a ello, pasando de su indeterminidad a perfecta determinidad. En cuanto cosa en sí, ella es la identidad abstracta, la existencia simplemente negativa, o sea ella [, esta existencia,] determinada como lo indeterminado; a continuación, la cosa está determinada por sus propiedades, que es por lo que debe diferenciarse de otras cosas; pero como lo que hace más bien por la propiedad es estar en continuidad con otras, esta diferencia imperfecta se asume entonces; la cosa ha retornado, por ello, a sí y ahora está determinada como determinada; está en sí determinada, o sea, es esta cosa.–

Pero, en tercer lugar, aunque es verdad que este retorno a sí es la determinación que se refiere a sí, es un retorno al mismo tiempo inesencial; el consistir continuo consigo constituye la materia subsistente de suyo, en la que la diferencia de las cosas, su determinidad que es en y para sí, está asumida y es [cosa] exterior. Es verdad que la cosa, entendida como ésta, es por tanto determinidad perfecta, pero ella es esto: la determinidad en el elemento de la inesencialidad.

Considerado desde el respecto del movimiento de la propiedad, resulta lo siguiente. La propiedad no es sólo determinación exterior, sino existencia

172 Adición de la ed. acad.

que es en sí. Esta unidad de exterioridad y esencialidad, al contener la reflexión-dentro-de-sí y la reflexión dentro de otro, se repele de sí misma; y es, de un lado, la determinación, en cuanto *simple* subsistente de suyo que se refiere idénticamente a sí y en el que la unidad negativa, el uno de la cosa, es algo asumido; de otro lado, es esta determinación frente a otra cosa pero, igualmente, como uno determinado en sí reflejado dentro de sí: las *materias*, pues, y *esta cosa*. Éstos son los dos momentos de la exterioridad idéntica consigo o de la propiedad reflejada en sí.– La propiedad era aquello por lo que las cosas debían diferenciarse; al haberse liberado de este su lado negativo, consistente en ser inherente a otra cosa[173], la cosa ha sido liberada también, con ello, de su ser-determinado por otras cosas y, partiendo de la referencia a otra cosa, ha regresado a sí; pero ella no es, al mismo tiempo, más que *la cosa en sí venida a ser otra*, *distinta de sí*; como las propiedades multiformemente variadas son, por su parte, subsistentes de suyo y, con ello, su *referencia negativa dentro del uno de la cosa* ha venido a ser pues sólo una referencia asumida, la cosa no es, por esta razón, la negación idéntica a sí más que *frente* a la continuidad positiva de la estofa.

El *esto* constituye pues de este modo la determinidad perfecta de la cosa, a saber: que la determinidad es al mismo tiempo exterior. La cosa consta de materias subsistentes de suyo, indiferentes respecto a su referencia dentro de la cosa. Esta referencia es por consiguiente | sólo un nexo inesencial de las [336]
mismas, y la diferencia de una cosa respecto de otras está basada en si se encuentran en ella mayor número de materias particulares, y la cantidad en que se encuentren. Van *más allá de esta cosa*, continuándose dentro de las otras, así que el hecho de pertenecer a esta cosa no es limitación ninguna para las materias mismas. De la misma manera, tampoco se ponen, además, limitaciones unas a otras, porque su referencia negativa es tan sólo el «esto»[174], carente de fuerza. Por consiguiente, en cuanto combinadas dentro de la cosa, no se asumen [, no se suprimen unas a otras]; en cuanto subsistentes de suyo, son mutuamente impenetrables; en su determinidad, se refieren solamente a sí, y son, unas frente a otras, una multiforme variedad indiferente con variados tipos de consistencia; sólo son susceptibles de límite cuantita-

173 *einem andern* (la necesidad que, desde un punto de vista estrictamente gramatical, siente el traductor por llevar a término la expresión hegeliana –que en castellano quedaría truncamuestra, como en otras ocasiones, lo consecuente de la argumentación o –si no se es adicto– al menos el juego lingüístico aquí presente entre «propiedad», «una cosa» y «otra cosa»).

174 Añadidas comillas.

tivo.– La cosa, en cuanto esta cosa, es esta referencia meramente cuantitativa entre materias, una mera colección: el también de las mismas. La cosa consta de un cierto cuanto de una estofa, y también del de otra, y también del de otros; esta cohesión, a saber no tener cohesión ninguna, es lo único que constituye la cosa.

C.
La disolución de la cosa

Esta cosa, tal como ella se ha determinado en cuanto cohesión meramente cuantitativa de estofas libres, es la cosa sencillamente cambiante[175]. Su cambio consiste en que una o más materias son eliminadas de la colección o agregadas a este también, o bien en que su proporción-de-cantidades[176], la relación de unas con otras, se cambia. El surgir y perecer de esta cosa es la disolución exterior de tal combinación[177], o sea la combinación de cosas tales a las que les de igual estar o no combinadas. Las estofas circulan sin trabas, saliendo de esta cosa o entrando en ella; ella misma es la porosidad absoluta, sin medida ni forma propias.

Así pues la cosa, dentro de su determinidad absoluta, por la cual es ella esta cosa, es lo disoluble sin más. Esta disolución es un venir-determinado exterior, al igual que el ser de la misma cosa; pero su disolución y la exterioridad de su ser es lo esencial de este ser; la cosa no es más que el «también»[178]; no consiste más que en esta exterioridad. Pero ella consta también de sus materias, así que no es solamente el esto abstracto en cuanto tal, sino esta cosa íntegra la que es la disolución de sí misma. La cosa está en efecto determinada como una colección exterior de materias subsistentes de suyo; estas materias no son cosas, no tienen subsistencia-de-suyo negativa, sino que son propiedades entendidas como algo subsistente de suyo, a saber el ser-determinado [o sea, el hecho de estar determinadas] que, en cuanto tal, está reflexionado dentro de sí. Es verdad que las materias son por consiguiente

175 *veränderliche* (como nos hallamos en un estadio previo a lo que antiguamente se denominaba *cambio sustancial*, no puede verterse ya este adjetivo como «variable», que es lo propio del nivel cuantitativo; incluso cabría hablar de «mutable»).

176 *Mengeverhältniss* (lit.: «relación de multitudes», o sea la proporción de cantidades precisas o porciones de cada estofa, según su afinidad).

177 *Verbindung* (la clara alusión en estos pasajes al respecto químico exige esta versión, frente a la habitual de «conjunción» o «enlace»).

178 Añadidas comillas.

simples y se refieren sólo a sí mismas, pero su contenido es una determinidad; la reflexión-dentro-de-sí es solamente la forma de este contenido, que no | está, en cuanto tal, reflexionado dentro de sí, sino que, según su [337] determinidad, se refiere a otro. Por consiguiente, la cosa no es tan sólo el también de las materias mismas: la referencia de las mismas como indiferentes unas respecto a otras, sino precisamente en la misma medida su referencia negativa; en [virtud][179] de su determinidad, las materias mismas son esa reflexión negativa suya que constituye la puntualidad[180] de la cosa. Según la determinidad mutua de su contenido, una materia no es lo que la otra es; y según su subsistencia de suyo, la una no es, en la medida en que la otra es.

La cosa es así, por consiguiente, la respectividad de las materias de que consta[181], de suerte que, dentro de ella, la una y la otra tienen también consistencia pero, a la vez, allí la una no tiene consistencia en la medida en que la otra la tiene. En la medida pues en que una de las materias está dentro de la cosa, la otra está, por ello, asumida; pero la cosa es al mismo tiempo el también, o sea el consistir de las otras. Por consiguiente, en el consistir de una de las materias no tiene la otra consistencia, y precisamente en la misma medida tiene ella consistencia también en la primera; y así, recíprocamente, todas estas materias diversas. Así pues, en cuanto que, en el mismo respecto en que la una tiene consistencia, también las otras la tienen –lo cual constituye una sola consistencia de las mismas, la puntualidad o unidad negativa de la cosa–, ellas se penetran entonces, sencillamente; y en cuanto que la cosa [es], al mismo tiempo, sólo el también de las mismas, y las materias están reflexionadas dentro de su determinidad, son entonces indiferentes unas frente a otras, sin tocarse en su penetración. Por consiguiente, las materias son esencialmente porosas, de suerte que la una consiste en los poros, o sea en la no-consistencia de la otra; pero estas otras son ellas mismas porosas; en sus poros, o sea en su no-consistencia, tiene también consistencia la primera, y todas las restantes; su consistir es al mismo tiempo su ser [o estar] asumidas, y el consistir propio de otras; y este consistir de las otras es precisamente en la misma medida este[182] ser-asumido suyo y el consistir

179 *willen* (Añadido por Lasson).
180 *Punctualität* (o sea, el carácter puntual: lo que la hace ser *esta* cosa, su *haecceitas*).
181 Es decir que la cosa consiste y está cohesionada (mejor que «compuesta», porque no se trata de nada solamente cuantitativo) a partir de las referencias y remisiones cruzadas que las materias de que consta establecen en sus combinaciones (p.e., en formulación actual: SO_4H_2).
182 *dieser* (sigo la sugerencia de Labarrière (II, 172, n. 116) y leo: *dieses*, a pesar de lo extraño que resulta que ni Lasson ni los eds. acads. hayan corregido esta posible errata del original. También Moni (II, 148), sin nota aclaratoria alguna, vierte sin más: *questo*).

de las primeras y, de igual manera, de todas las otras. La cosa es en consecuencia la mediación –que se contradice– del consistir subsistente de suyo consigo mediante su opuesto, a saber mediante su negación, o sea, la mediación de una materia subsistente de suyo mediante el consistir y no-consistir de otra.– La existencia ha alcanzado dentro de esta cosa su completud, a saber: la de ser, en uno [–a la vez–], ser que es en sí o consistencia subsistente de suyo, y existencia inesencial; la verdad de la existencia está por consiguiente en tener su ser en sí dentro de la inesencialidad, o sea en tener su consistencia dentro de otro, y además absolutamente otro, es decir en tener su propia nulidad por fundamento suyo. Ella es, por consiguiente, aparición.

Observación

[Título en la Tabla del Contenido: La porosidad de las materias].

Una de las determinaciones más corrientes del representar [o sea del pensamiento común] es la de que una cosa consta de muchas materias subsistentes de suyo. De un lado, se considera la cosa de tal modo que ella tenga propiedades, cuyo consistir sea la cosa. De
[338] otro lado, | empero, estas determinaciones diversas vienen tomadas como materias cuyo consistir no es la cosa, sino al contrario: es la cosa la que consta de ellas; ella misma no es sino su combinación exterior y límite cuantitativo. Ambas cosas, las propiedades y las materias, son las mismas determinaciones de contenido, sólo que allí son momentos y están reflexionadas en su unidad negativa como en un basamento diferente de ellas mismas, la coseidad; mientras que aquí son materias diversas subsistentes de suyo, cada una de las cuales está reflexionada dentro de su propia unidad consigo. Estas materias, ahora, se determinan además como consistencia subsistente de suyo, pero están también juntas dentro de una cosa. Esta cosa tiene las dos determinaciones: primero, la de ser esto; y en segundo lugar, la de ser el también. El también es aquello que dentro de la intuición externa viene a darse como extensión espacial, mientras que esto, la unidad negativa, es la puntualidad de la cosa. Las materias están juntas dentro de la puntualidad y su «también»[183] –o sea la extensión– es, por doquiera, esta puntualidad; pues el «también», como coseidad, está igualmente determinado esencialmente como unidad negativa. Por consiguiente, allí donde está una de estas materias está, en uno y el mismo punto, la otra; la cosa no tiene en un lugar su color, en otro su materia olorosa, en un tercero su calórico,

183 Añadidas comillas.

etc., sino que en el punto en que ella está caliente, está también coloreada, es *ácida, eléctrica, y así. Ahora bien, como estas estofas no están unas fuera de otras,* sino dentro de un solo esto, son aceptadas [, se las supone] como porosas, de modo que la una exista dentro de los intersticios de la otra. Pero la materia que se encuentra dentro de los intersticios de la otra es también, a su vez, porosa; dentro de sus poros existe por consiguiente, a la inversa, la otra; y no sólo ésta, sino también la tercera, décima, etc. Todas ellas son porosas, y dentro de los intersticios de cada una se encuentran todas las otras, así como ella se encuentra, junto con las restantes, dentro de estos poros de cada una. Son por consiguiente una multitud que se penetra recíprocamente de tal suerte que las materias penetrantes están penetradas también por las otras, de tal modo que, con ello, cada una penetra a su vez su propio ser [o estar] penetrada. Cada una está puesta como su negación, y esta negación es el consistir de otra; pero este consistir es, precisamente en la misma medida, la negación de esta otra y el consistir de la primera.

El pretexto por el cual retiene el representar la contradicción de la consistencia subsistente de suyo de más materias en una sola cosa, o la indiferencia de las mismas, unas frente a otras, en su penetración, suele ser, como es sabido, la pequeñez de las partes y los poros. Allí donde hacen su entrada la diferencia-en-sí, la contradicción y la negación de la negación, en suma: allí donde lo que hay que hacer es concebir, el representar se deja caer en la diferencia exterior, cuantitativa; por lo que hace al surgir y al perecer, busca refugio en el carácter paulatino; y por lo que hace al ser, en la pequeñez, donde lo evanescente es degradado hasta hacer de él algo imperceptible, y la | contradicción lo es hasta convertirla en [339]
confusión, de modo que la relación verdadera viene desvíada[184] a una confusa reperesentación, cuya turbiedad es salvada porque ella misma se suprime.

Pero cuando esta turbiedad es iluminada de más cerca, se muestra como la contradicción: subjetiva, por parte del representar, y objetiva, por parte del objeto; es el mismo representar el que contiene todos los elementos de la contradicción. En efecto, lo que él comete es, en primer lugar, la contradicción de querer atenerse a la percepción y tener ante sí cosas del estar [: de la existencia sensible], y atribuir de otro lado esa existencia sensible a algo no perceptible, *determinado por* la reflexión[185]: las partículas y poros deben

184 *hinübergespielt wird* (aunque por entonces no existía el fútbol, la plástica imagen corresponde a un juego de este tipo: se trata de «despejar» o sea de lanzar la pelota fuera de campo, *desviándola de su trayectoria y haciéndola ir hacia delante: hin- y más allá: über-).*

185 O sea: algo definido y establecido sólo por el pensamiento de tipo reflexivo, es decir, por la ciencia, como los átomos.

de ser, además, un estar sensible, así que se habla de su ser-puesto como si tuviera el mismo modo de realidad que conviene al color, calor, etc. Además, si el representar considerara de más cerca esta niebla objetual: los poros y las partículas, reconocería entonces allí no sólo una materia y también su negación –de suerte que aquí se encontraría la materia y al lado su negación, el poro; junto a éste, a su vez, materia, y así de seguido– sino que él tiene en esta cosa: 1) la materia subsistente de suyo; 2) su negación o porosidad, y la otra materia subsistente de suyo, en uno y el mismo punto, reconociendo que eso de estar en una sola cosa la porosidad y la consistencia subsistente de suyo de las materias unas en otras es una mutua negación y una mutua penetración de la penetración.– Las exposiciones modernas de física sobre la difusión del vapor de agua en el aire atmosférico, y de los tipos de gas difundidos unos a través de otros, ponen de relieve de un modo más determinado un lado del concepto, concepto que se ha dado aquí como resultado respecto a la naturaleza de la cosa. Muestran en efecto que, p.e., un cierto volumen admite igual cantidad de vapor de agua, esté vacío de aire atmosférico o lleno de éste; también, que los tipos de gas se difunden el uno en el otro de tal modo que es como si cada uno fuera un vacío para el otro, o al menos que ninguno de ellos está en combinación química con otros, sino que cada gas sigue siendo, sin sufrir interrupción por el otro, continuo consigo, mientras se conserva en su compenetración con los otros, indiferente a ellos.– Pero el momento ulterior en el concepto de la cosa es que, en el esto, una de las materias se encuentra donde la otra, de modo que lo penetrante está también, en el mismo punto, penetrado, o sea que lo subsistente de suyo es de inmediato la subsistencia de suyo de otra cosa. Esto es contradictorio, pero la cosa no es otra cosa que esta contradicción misma; por eso es la cosa aparición [fenómeno].

Caso similar al de estas materias es, dentro de lo espiritual, la representación de las fuerzas o facultades del alma. El espíritu es, en un sentido mucho más profundo, «esto»[186]: la unidad negativa dentro de la cual se compenetran sus determinaciones. Pero, representado como alma, el espíritu suele ser tomado a menudo por una cosa. Así como se hace constar en
[340] general al hombre de alma y cuerpo, | teniendo cada uno de ellos valor de por sí como siendo subsistente de suyo, así se hace constar al alma de las llamadas fuerzas [o potencias] del alma, cada una de las cuales tiene de por sí una consistente subsistencia de suyo, o sea una actividad inmediata que es de por sí

186 Comillas añadidas.

eficiente[187] según su determinidad. Uno se representa [, se imagina] que aquí es eficiente de por sí el entendimiento, allá la imaginación, que se cultiva el entendimiento, la memoria, etc. cada uno de por sí, dejando entre tanto a las otras potencias yacer inactivas, sin hacerlas caso, hasta que les toque el turno, que puede que les toque y puede que no. Al ser trasladadas a esa *cosa* materialmente simple llamada *alma* que, por simple, sería *inmaterial*, las facultades no son representadas, es verdad, como materias particulares; pero en cuanto *fuerzas* [o potencias] se las supone tan *indiferentes* entre sí como aquellas materias. Pero el espíritu no es aquella contradicción que es la cosa, que se disuelve y pasa a aparecer, sino que él es ya en él mismo la contradicción que ha regresado a su unidad absoluta, a saber al concepto, dentro del cual no hay que pensar ya las diferencias como momentos subsistentes de suyo, sino sólo como momentos *particulares*, dentro del sujeto, de la individualidad simple.

| [341]

Capítulo segundo
La aparición

La existencia es la inmediatez del ser, a la cual se ha restablecido[188] la esencia. Esta inmediatez es, *en sí*, la reflexión de la esencia dentro de sí. La esencia ha emergido de su fundamento como existencia, fundamento que ha pasado él mismo a ser ésta. La existencia es esta inmediatez *reflexionada*, en la medida en que ella es, en ella misma, la negatividad absoluta. Desde ahora está *puesta* también como esto, al haberse determinado como *aparición*.

Por consiguiente, la aparición es por lo pronto la esencia dentro de su existencia; la esencia está inmediatamente presente en ella. Lo que constituye en ella el momento de la esencia es que ella no se da como existencia inmediata, sino que es la existencia *reflexionada*; o sea la existencia, en cuanto existencia *esencial*, es aparición.

Algo es *sólo* aparición, se dice en el sentido de que la existencia como tal es sólo algo puesto, algo que no es en-y-para-sí. Lo que constituye su esencia-

187 *wirkende* (así vertido para recordar la problemática de las causas eficientes *(wirkende Ursachen)*. Si no, bien podría traducirse como «agente»).

188 *wieder hergestellt hat* (literalmente, sería algo así como que la esencia se *ha vuelto a producir* a *sí misma como un ser inmediato*; vuelto, *wieder*, porque primero se «produjo» como *Daseyn*, como ente o «estar» ahí, determinado de tal o cual manera como por de fuera).

lidad es esto, el tener en ella misma la negatividad de la reflexión, la naturaleza de la esencia. No se trata de una reflexión ajena, exterior, a la cual pertenecería la esencia, y que, por comparación de ella misma con la existencia, declarara a ésta como aparición. Sino que, como ha resultado, esta esencialidad de la existencia, a saber ser aparición, es la propia verdad de la existencia. La reflexión por la que ella es tal le pertenece a ella misma.

Mas cuando se dice que algo es *sólo* aparición en el sentido de que, por contra, la verdad sería la *existencia inmediata*, [hay que replicar que] más alta verdad que ésta es más bien la aparición, pues ella es la existencia tal cual ella esencialmente es, mientras que la existencia [inmediata] es en cambio la aparición todavía carente de esencia, dado que no tiene en ella más que uno de los momentos de la aparición, a saber la existencia como inmediata, sin tener todavía en ella su reflexión negativa. Cuando a la *aparición* se le llama *carente de esencia* se está pensando en el momento de su negatividad, como si lo inmediato fuera en cambio lo positivo y la cosa de verdad; pero es más bien esto inmediato lo que no contiene aún en él la verdad esencial. Es más bien en el hecho de pasar la existencia a aparición [fenoménica] donde ella deja de ser carente de esencia.

Al pronto, la esencia *parece* dentro de ella misma, dentro de su simple identidad; así, es la reflexión abstracta, el puro movimiento de nada por medio de nada, de vuelta a sí misma. Pero cuando la esencia *aparece* es, desde
[342] entonces, apariencia *real*, al cobrar | existencia los momentos de la apariencia. La aparición es, como ha resultado, la cosa, en el sentido de negativa *mediación* de sí consigo misma; las diferencias que la cosa contiene son materias *subsistentes de suyo*, y que son la contradicción de ser una consistencia inmediata y de tener al mismo tiempo su consistencia sólo dentro de la subsistencia ajena, o sea de la negación de la subsistencia propia; y de nuevo, justamente por ello, de tener igualmente su consistencia sólo dentro de la negación de esa subsistencia ajena, o sea dentro de la negación de su propia negación. La apariencia es la misma mediación, pero sus inconsistentes momentos tienen, dentro de la aparición, figura de inmediata subsistencia de suyo. Por el contrario, la inmediata subsistencia de suyo, que conviene a la existencia, es depuesta por su parte a momento. La aparición es, por consiguiente, unidad de apariencia y existencia.

La aparición se determina, ahora, de un modo más preciso. Ella es la existencia esencial; la esencialidad de la misma se diferencia de ella como inesencial, entrando en referencia mutua estos dos lados.– Por consiguiente, ella es *por de pronto* simple identidad consigo, que al mismo tiempo contiene diversas determinaciones-de-contenido, las cuales –tanto ellas mismas como

su referencia– son aquello que permanece igual a sí dentro del intercambio de la aparición: la ley de la aparición.

Pero, en segundo lugar, la ley, simple dentro de su diversidad, pasa a oposición; lo esencial de la aparición viene contrapuesto a esta última, y al mundo fenoménico[189] se le enfrenta el mundo que es en sí.

En tercer lugar, esta oposición regresa a su fundamento; lo ente en sí está dentro de la aparición, y a la inversa, el [ente] que aparece está determinado como acogido dentro de su ser en sí; la aparición viene a ser relación.

A.
La ley de la aparición

1. La aparición es lo existente mediado por su negación, que constituye su consistencia. Esta su negación es otro subsistente de suyo, es verdad; pero éste es, igual de esencialmente, un subsistente asumido. Lo existente es por consiguiente el retorno de sí a sí mismo por su negación y por la negación de esta negación suya; tiene por tanto esencial subsistencia de suyo, de la misma manera que es también, de inmediato, sencillamente ser puesto, que tiene como consistencia un fundamento y otra cosa distinta.– Para empezar, pues, la aparición es la existencia junto con su esencialidad: el ser puesto, con su fundamento; pero este fundamento es la negación; y el otro subsistente de suyo, el fundamento del primero es, igualmente, sólo un ser puesto. O sea, lo existente está, al ser aquello que aparece, reflexionado dentro de otro, y lo tiene como fundamento suyo, el cual no | es a su vez [343] más que esto: estar reflexionado dentro de otro. La esencial subsistencia de suyo que le conviene –ya que él es retorno a sí mismo– es, en virtud de la negatividad de los momentos, el retorno de la nada por medio de la nada, de vuelta a sí misma[190]; la subsistencia de suyo del existente es, por consiguiente, sólo la apariencia esencial. La conexión de lo existente[191] –que se fundamenta recíprocamente– consiste por ello en esta negación recíproca, a saber: que el consistir del uno no sea el consistir del otro, sino su ser-puesto, la referencia

189 *der erscheinenden Welt* (literalmente: «al mundo fenoménico, o apareciente»; dado que en ambos casos esa versión no resulta muy elegante, se ha optado por verter *erscheinende Welt* como «mundo fenoménico», de curso común en filosofía y aun en el lenguaje culto).

190 *Cf. la formulación similar poco más arriba: p. 558.*

191 Interpreto aquí *das Existierende* como «región» de los existentes, al igual que antes se trataba de «lo» ente. Sólo así tiene sentido la reciprocidad.

del ser-puesto, que es la única que constituye el consistir de ellos. El fundamento está presente tal como es dentro de su verdad, a saber: ser un [término] primero que es solamente un primero *presupuesto*.

Esto es lo que constituye ahora el lado *negativo* de la aparición. Pero, dentro de esta mediación negativa, está de inmediato contenida la *identidad positiva* del existente consigo. Pues él no es *ser-puesto frente a un fundamento esencial*, o sea, no es la *apariencia* [que brilla] *en un subsistente de suyo*, sino que es ser-puesto que se refiere a un *ser-puesto*, o sea, no es *apariencia* más que *dentro de una apariencia*. Dentro de esta su negación, o sea dentro de su otro, que es a su vez un existente asumido, el existente se *refiere a sí mismo*; es pues esencialidad idéntica a sí, o sea esencialidad positiva.– Esta cosa idéntica no es la *inmediatez*, la cual conviene a la existencia en cuanto tal, sin ser sino algo inesencial, a saber, el tener su consistencia dentro de otro. Sino que es el *contenido esencial* de la aparición, contenido que tiene dos lados; *en primer lugar*, ser [o estar] en la forma del *ser-puesto*, o sea de la inmediatez exterior; en segundo lugar, ser el ser-puesto como idéntico a sí. Según el primer lado, este contenido se da como un estar, pero como un estar contingente, inesencial, sometido por su inmediatez a la transición, al surgir y perecer. Según el otro lado, él es la simple determinación de contenido sustraída a aquel intercambio: lo *permanente* del mismo.

Este contenido, además de ser en general lo que hay de *simple* en lo perecedero, es también un contenido *determinado*, un contenido *diverso dentro de sí*. Es la reflexión de la aparición, del estar negativo, dentro de sí; contiene por tanto esencialmente la *determinidad*. Pero la aparición es la diversidad múltiple que es [ente], que se esparce, tornándose[192] en multiforme variedad inesencial; su contenido reflexionado es, por el contrario, su multiforme variedad, reducida a *simple diferencia*. El contenido determinado esencial es en efecto, más precisamente, no sólo contenido determinado en general, sino que, al ser lo esencial de la aparición, es la determinidad completa: *una* cosa y su *otro*. Dentro de la aparición, cada uno de estos dos lados tiene su consistencia de tal modo en el otro que él no se da al mismo tiempo más que dentro de su *no consistencia*. Esta contradicción
[344] se asume; y la reflexión de la misma dentro de sí es la *identidad* de su consistencia bilateral, a saber: que *el ser-puesto del uno es también el ser-puesto del otro*. Constituyen *un solo* consistir, el cual se da al

192 Los dos verbos traducen una sola voz del original: *sich... herumwirft*.

mismo tiempo como contenido *diverso*, mutuamente indiferente. En el lado esencial de la aparición, lo *negativo* del contenido inesencial: el asumirse, ha regresado a la identidad; es un *consistir* indiferente, que no es el ser-asumido, sino más bien el *consistir del otro*.

Esta unidad es la *ley de la aparición*.

2. La ley es, por tanto, lo *positivo* de la mediación de lo que aparece. La aparición es, por lo pronto, la existencia como mediación *negativa* consigo, de modo que el existente está mediado consigo por su *propio no consistir*, o sea por otro, por algo distinto a él y, de nuevo, por el *no consistir de este otro*. En ello está contenido, *primero*, el mero aparecer y el desaparecer de ambos, la aparición inesencial; *segundo*, también el *permanecer*, o sea la *ley*; pues *cada uno* de los dos *existe* dentro de aquel acto de asumirse el otro; y el ser-puesto de ambos como negatividad suya es, al mismo tiempo, su ser-puesto *idéntico, positivo*.

Esta permanente consistencia que la aparición tiene dentro de la ley está con ello, según la consistencia ha determinado para sí, *en primer lugar* contrapuesta a la *inmediatez* del ser, inmediatez propia de la existencia. Es verdad que esta inmediatez es *en sí* la inmediatez reflexionada, a saber el fundamento retornado a sí; pero, dentro de la aparición, esta inmediatez simple está ahora diferenciada de la reflexionada [: dos modos de inmediatez] que sola y primeramente dentro de la cosa empezaron a separarse. La cosa existente ha venido a ser, dentro de su disolución, esta oposición: lo *positivo* de su disolución es aquella identidad consigo de lo que aparece –como ser puesto– dentro de su otro ser puesto.– *En segundo lugar*, esta inmediatez reflexionada está determinada a su vez como el *ser-puesto*, frente a la inmediatez óntica de la existencia. Este ser puesto es desde ahora lo esencial, y lo positivo de verdad. La expresión alemana *Gesetz* [ley] contiene igualmente esta determinación. Dentro de este ser puesto se halla la *referencia* esencial de los dos lados de la diferencia, lados que la ley contiene; ellos son un contenido inmediato, diverso el uno respecto al otro, y lo son como la reflexión del contenido evanescente, perteneciente a la aparición. Como diversidad esencial, los diversos son determinaciones-de-contenido simples que se refieren a sí. Pero, precisamente en la misma medida, ninguno es inmediatamente de por sí, sino que cada uno es esencialmente *ser-puesto*, o sea *sólo es en la medida en que el otro es*.

En tercer *lugar*, aparición y ley tienen uno y el mismo contenido. La ley es la *reflexión* de la aparición dentro de la identidad consigo; así, la aparición está enfrentada, como lo *inmediato* nulo, al inmediato *reflexionado dentro de sí*, y ambos están diferenciados según esta forma. Pero la

[345] reflexión de la | aparición, por la cual se da esta diferencia, es también la identidad esencial de la aparición misma y de su reflexión, cosa que constituye en general la naturaleza de la reflexión; ella es lo idéntico a sí dentro del ser-puesto, dándole igual estar frente a aquella diferencia, que es la forma o el ser-puesto; por consiguiente, un contenido que, partiendo de la aparición, se continúa dentro de la ley: el contenido de la ley, y de la aparición.

Este contenido constituye, con esto, el basamento de la aparición; la ley es este basamento mismo, la aparición es el mismo contenido, pero contiene aún más, a saber el contenido inesencial de su ser inmediato. Hasta la determinación-de-forma, por la que la aparición en cuanto tal está diferenciada de la ley, es en efecto un contenido, e igualmente un contenido diferente del de la ley. Pues la existencia, como inmediatez en general, es igualmente una cosa idéntica consigo, de materia y forma, a la que le da igual estar frente a sus determinaciones-de-forma y que, por consiguiente, es contenido; la existencia es la coseidad, con sus propiedades y materias. Pero ella es el contenido, cuya inmediatez subsistente de suyo se da sólo al mismo tiempo como un no consistir. La identidad del mismo consigo dentro de este su no consistir es empero el otro contenido, el esencial. Esta identidad, el basamento de la aparición, que constituye la ley, es su propio momento; es el lado positivo de la esencialidad, aquello por lo cual la existencia es aparición.

La ley no está por consiguiente más allá de la aparición, sino que es dentro de ella donde está inmediatamente presente en acto[193]; el reino de las leyes es el quieto trasunto[194] del mundo existente, o sea del mundo fenoménico. Pero ambas cosas son más bien una sola totalidad, y el mundo existente es él mismo el reino de las leyes, el reino que, al ser lo Idéntico simple[195], se da al mismo tiempo como idéntico a sí dentro del ser-puesto, o sea dentro de la subsistencia-de-suyo de la existencia, subsistencia que se disuelve a sí misma. La existencia regresa a la ley como a su fundamento; la aparición contiene a ambos: al fundamento simple y al movimiento de disolución del universo que aparece, cuya esencialidad es aquel fundamento simple.

3. La ley es, por tanto, la aparición esencial, la reflexión de la misma a sí dentro de su ser-puesto, el contenido idéntico de sí [–de la ley–] y de la existencia inesencial. En primer lugar, ahora es cuando esta identidad de la ley con su existencia es sola y primeramente la identidad inmediata, sim-

193 Los dos términos vierten: *gegenwärtig*.

194 *Abbild* (lit.: «imagen derivada»; su opuesto es *Urbild*: «imagen originaria, modelo o paradigma»).

195 La mayúscula sirve solamente para señalar el sustantivo.

ple, siendo la ley indiferente respecto a su existencia; la aparición tiene todavía otro contenido, frente al contenido de la ley. Es verdad que aquél es el inesencial, y el regreso a éste; pero, para la ley, él es un [término] primero, no puesto por ella; él está por consiguiente, como contenido, vinculado exteriormente a la ley. La aparición es una multitud de determinaciones más precisas, que pertenecen al esto –o sea, a lo concreto– y no están contenidas dentro de la ley, sino determinadas por otra cosa. | En segundo lugar, lo que [346]
la aparición contiene de diverso respecto de la ley se determinó como una cosa positiva, o sea como otro contenido; pero, esencialmente, es una cosa negativa; es la forma –y su movimiento, en cuanto tal– que le conviene a la aparición. El reino de las leyes es el contenido en reposo de la aparición; ésta es también el contenido, pero tal como se presenta dentro del intercambio falto de reposo y como reflexión que va dentro de[196] otro. Ella es la ley, entendida como la existencia negativa sencillamente cambiante, el movimiento del transitar a contrapuestos, del asumirse y del regresar a la unidad. Este aspecto de la forma inquieta o de la negatividad no contiene la ley; la aparición es por consiguiente, frente a la ley, la totalidad, pues contiene a la ley y aún más, a saber, al momento de la forma semoviente.– Esta falta, en tercer lugar, está presente en la ley de tal suerte que el contenido de ésta no es al principio más que un contenido diverso, y con ello indiferente respecto a sí mismo; por consiguiente, la identidad mutua de sus lados no es al principio más que una identidad inmediata, y con ello interna, o sea, todavía no necesaria. Dentro de la ley hay dos determinaciones-de-contenido esencialmente vinculadas (p.e., en la ley del movimiento de caída, la magnitud espacial y la temporal; los espacios recorridos se relacionan como los cuadrados de los tiempos transcurridos); ellas son en cuanto que están vinculadas; al principio, esta referencia es solamente inmediata. Por consiguiente, al principio es sólo, igualmente, una referencia puesta, igual que, dentro de la aparición, obtenía lo inmediato en general la *significación del ser puesto*. La *unidad esencial* de ambos respectos de la ley sería su negatividad, consistente de hecho en que el uno en él mismo contendría a su otro; pero esta unidad esencial no se ha destacado aún ahí delante, en la ley. (Así, en el *concepto* del espacio recorrido en la caída no está contenido el que le corresponda el tiempo como cuadrado. Como la caída es un movimiento sensible, ella es la respectividad de tiempo y espacio; pero, *en primer lugar*, en la determinación misma del tiempo –es

196 En ambos casos se trata de la preposición *in*: en el primero, introduce un dativo locativo («dentro del»); en el segundo, un acusativo direccional («que va dentro de»).

decir, al modo en que es tomado el tiempo según su representación– no reside el que él se refiera al espacio, ni al revés; se dice que cabría representarse muy bien el tiempo sin el espacio, y el espacio sin el tiempo: el uno se añade exteriormente pues al otro; una respectividad exterior, que es el movimiento. En segundo lugar, la determinación más precisa, a saber: cuáles sean las magnitudes según las cuales se relacionan entre sí espacio y tiempo dentro del movimiento, es indiferente. La ley al respecto viene conocida por la experiencia; en esta medida, ella *es sólo inmediata*; precisa aún de *prueba*, es decir de una mediación para el conocer, a saber: que la ley no sólo *tiene lugar*, sino que es *necesaria*; la ley, en cuanto tal, no contiene ni esta prueba ni su necesidad objetiva). Por consiguiente, la ley es sólo la esencialidad *positiva* de la aparición, no su esencialidad negativa, según la cual las determinaciones-
[347] de-contenido son momentos de forma, pasan en cuanto tales a su | otro y, precisamente en la misma medida, no son en ellos mismos ellos, o sea, tales momentos, sino su otro. Dentro de la ley, por tanto, es verdad que el ser puesto de uno de los lados de la misma es el ser puesto del otro; pero su contenido es indiferente a esta respectividad, no contiene en él mismo este ser puesto. Por consiguiente, la ley es ciertamente la forma esencial, pero no es todavía la forma real, reflexionada como contenido dentro de sus lados.

B.
El mundo fenoménico y el mundo que-es-en-sí

1. El mundo existente se eleva quedamente hasta un reino de leyes; el nulo contenido de su estar multiforme y variado tiene su consistencia dentro de otro; su[197] consistencia es por consiguiente su disolución. Pero, dentro de este otro, lo que aparece no deja de coincidir *consigo mismo*; así, la aparición es, dentro de su mudar, también un permanecer, y su ser-puesto es ley[198]. La ley es esta simple identidad de la aparición consigo; por consiguiente, el basamento, no el fundamento de la misma, pues la ley no es la unidad negativa de la aparición, sino que, al ser la simple identidad de ésta, es la unidad inmediata, en cuanto abstracta, *junto* a la cual, por consiguiente, *también* el otro contenido de la aparición misma tiene lugar. El contenido es *éste*, coherente dentro de sí, o sea: teniendo su reflexión negativa dentro de sí mismo. Él está

197 Se entiende: ese contenido nulo.
198 *ihr Gesetztseyn ist Gesetz.*

reflexionado dentro de otro; este otro es, a su vez, una existencia de la aparición [fenoménica]; las cosas que aparecen tienen sus fundamentos y condiciones en otras cosas que aparecen.

Pero, de hecho, la ley es también lo otro de la aparición en cuanto tal, y la reflexión negativa de ésta como dentro de su otro. El contenido de la aparición, diverso del de la ley, es lo existente, que tiene por fundamento suyo su negatividad, o sea que está reflexionado dentro de su no ser. Pero este otro, que es también existente, es igualmente algo semejante, reflexionado dentro de su no ser; es por tanto lo mismo, y lo que aparece allí no está de hecho reflexionado dentro de otro, sino dentro de sí; justamente esta reflexión dentro de sí del ser-puesto es la ley. Pero, al ser algo que aparece, el ser puesto está esencialmente reflexionado dentro de su no-ser, o sea: su identidad es a su vez, esencialmente y en la misma medida, su negatividad y su otro. La reflexión-dentro-de-sí de la aparición, la ley, no es tampoco por tanto su basamento idéntico, sino que ella, la aparición, tiene su opuesto en la ley, *siendo ésta su unidad negativa*.

Ahora bien, por este medio, la determinación de la ley en ella misma se ha cambiado. Al pronto, la ley es sólo un contenido diverso y la reflexión formal del ser-puesto dentro de sí, de modo que el ser puesto de uno de sus lados es el ser puesto del otro. Pero como ella es también la reflexión negativa dentro de sí, sus lados se relacionan entonces | no sólo como diversos, sino como refi- [348]
riéndose negativamente el uno al otro.— O bien, considerando la ley meramente de por sí, los lados de su contenido están uno frente al otro de un modo indiferente; pero, precisamente en la misma medida, están asumidos por la identidad de ambos; el ser puesto del uno es el ser puesto del otro; por tanto, la consistencia de cada uno es también la no consistencia de él mismo. Este ser-puesto del uno dentro del otro[199] es su unidad negativa, siendo cada uno no sólo el ser-puesto de él, sino también el del otro, o sea: *cada uno es él mismo esta unidad negativa*. La identidad positiva que ellos tienen dentro de la ley como tal no es al principio más que su unidad interna, precisada de prueba y de mediación, porque esta unidad negativa no está todavía puesta en ellos. Pero, al estar desde ahora determinados los lados diversos de la ley como siendo diversos dentro de su unidad negativa, o sea como tales que cada uno[200] tiene en él mismo su otro, mientras

199 O sea: «este hecho de que el uno esté puesto dentro del otro, etc.».
200 *jedes* (debiera ser *jede*; antec. fem.: *die Seite*, «el lado»; pero ya hemos visto otros casos de salto, sin más, del fem. al neutro).

que al mismo tiempo, como subsistente de suyo, repele de sí a este ser-otro suyo, la identidad de la ley es entonces, también desde ahora, una identidad puesta y real.

Con ello ha obtenido la ley, igualmente, el momento de la forma negativa de sus lados, un momento que le faltaba y que anteriormente pertenecía aún a la aparición; de este modo, la existencia ha regresado completamente a sí y se ha reflexionado dentro de su absoluto ser-otro, el cual es en-y-para-sí. Por consiguiente, lo que antes era ley no es ya sólo uno de los lados del todo, siendo el otro la aparición en cuanto tal, sino que él mismo es el todo. Ella, la existencia plena, es la totalidad esencial de la aparición, de suerte que contiene ahora, también, el momento de la inesencialidad que todavía convenía a la aparición, pero como inesencialidad reflexionada, como inesencialidad que es en sí, es decir como negatividad esencial.– En cuanto contenido inmediato, la ley está determinada en general, diferenciada de otras leyes, de las que hay una multitud indeterminable. Pero, en cuanto que ahora tiene en ella misma la negatividad esencial, no contiene ya una tal determinación de contenido sólo indiferente, contingente, sino que su contenido es toda determinidad en general, en referencia esencial hasta hacerse ella misma totalidad. Así, la aparición reflexionada dentro de sí es ahora un mundo, que se abre como siendo en y para sí por encima del mundo fenoménico.

El reino de las leyes contiene solamente el contenido simple, inmutable pero diverso, del mundo existente. Pero como ahora es la reflexión total de éste, contiene también el momento de su multiforme variedad, carente de esencia. Este momento de la mutabilidad y del cambio, en cuanto momento reflexionado dentro de sí, esencial, es la negatividad absoluta o la forma en general, en cuanto tal, pero cuyos momentos tienen, dentro del mundo que es en-y-para-sí, la realidad de ser existencia subsistente de suyo, pero refleja;
[349] igual que, a la inversa, esta refleja subsistencia-de-suyo | tiene, desde ahora, en ella misma la forma; y a ello se debe que su contenido no sea un contenido meramente multiforme y variado, sino un contenido esencialmente coherente consigo.

Este mundo que es en y para sí se llama también el mundo suprasensible, en la medida en que el mundo existente viene determinado como sensible, o sea como mundo tal cual es para la intuición, que es el modo de comportamiento inmediato de la conciencia.– El mundo suprasensible tiene también inmediatez, existencia, pero es una existencia reflexionada, esencial. La esencia no tiene aún ningún estar; pero es, y en un sentido más profundo que el ser; la cosa es el comienzo de la existencia reflexionada; es una inmediatez que aún no está puesta como esencial o reflexionada; pero no es

en verdad un ente inmediato. Son las cosas, en cuanto cosas de otro mundo, de un mundo suprasensible, las que por vez primera están puestas; en primer lugar, como existencias de verdad, y en segundo como lo verdadero frente a lo ente: es en ellas donde se reconoce que hay un ser diferente del inmediato, un ser que es la existencia de verdad. Por una parte, dentro de esta determinación es superada la representación sensible, que atribuye existencia solamente al ser inmediato del sentimiento y la intuición, mientras que, por otra, se supera también la reflexión carente de conciencia, la cual se representa, ciertamente, cosas, fuerzas, lo interior, etc., mas sin saber que tales determinaciones no son cosas inmediatas sensibles o entes, sino existencias reflexionadas.

2. El mundo que es en y para sí es la totalidad de la existencia; no hay ninguna otra cosa fuera de él. Pero, al ser en él mismo la negatividad o forma absolutas, su reflexión-dentro-de-sí es, entonces, referencia negativa a sí. El mundo contiene la oposición, y se repele dentro de sí como mundo esencial y dentro de sí como mundo del ser-otro, o sea como mundo fenoménico. Por ser la totalidad, él se da también solamente como un solo lado de la misma, constituyendo dentro de esta determinación una subsistencia de suyo diversa, frente al mundo de la aparición. El mundo fenoménico tiene en el mundo esencial su unidad negativa, dentro de la cual se hunde y a la[201] cual regresa como a su fundamento. Además, el mundo esencial es también el fundamento que pone [en razón] al mundo fenoménico, pues, al contener dentro de su esencialidad la forma absoluta, su identidad a sí se asume, hace de sí un ser-puesto y es, como esta inmediatez puesta, el mundo fenoménico.

Además, no es solamente fundamento en general del mundo fenoménico, sino el fundamento determinado de éste. Ya como reino de leyes, el mundo es contenido multiforme y variado, siendo –es verdad– el contenido esencial del mundo fenoménico y, como fundamento pleno de contenido, el fundamento determinado del otro mundo, pero sólo según este contenido; pues el mundo fenoménico tenía aún otro contenido multiformemente variado, distinto a aquel reino, | porque todavía le correspondía, específicamente, el momento negativo. Pero, al tener ahora igualmente el reino de las leyes este momento en él, él es la totalidad del contenido del mundo fenoménico y el fundamento de toda la multiforme variedad de éste. Pero el mundo esencial es al mismo tiempo el negativo de aquél, del mundo fenoménico, o sea: es el mundo contrapuesto al mismo.– En efecto, en la identidad de ambos mundos, y en cuanto que el uno está determinado según la forma como [350]

201 Respectivamente, *in der / in die*.

el esencial y el otro como el mismo mundo, pero como puesto e inesencial, se ha restablecido –es verdad– la referencia-del-fundamento, pero lo ha hecho, al mismo tiempo, como referencia-del-fundamento de la aparición; o sea, no como referencia de un contenido idéntico, ni tampoco de otro meramente diverso –tal como es la ley–, sino como referencia total, o sea como identidad negativa y referencia esencial del contenido en cuanto contrapuesto.– El reino de las leyes no es solamente el hecho de que el ser-puesto de un contenido sea el ser-puesto de otro, sino el que esta identidad es esencialmente –como ha resultado– también unidad negativa; dentro de la unidad negativa, cada uno de los dos lados de la ley es, en él mismo, su otro contenido; el otro[202] no es, por consiguiente, de un modo indeterminado, otro en general, sino que él es su otro, o sea que contiene igualmente la determinación de contenido de aquel lado; así, los dos lados están contrapuestos. Ahora bien, al tener en él el reino de las leyes este momento negativo y la oposición, y, en cuanto totalidad, repelerse con ello de sí mismo [, escondiéndose] en un mundo que es lo ente en y para sí y un mundo que es lo que aparece, la identidad de ambos es entonces la referencia esencial de la contraposición.– La referencia-del-fundamento en cuanto tal es la oposición hundida en su contradicción; y la existencia, el fundamento coincidido consigo mismo. Pero la existencia deviene hasta ser aparición; el fundamento está asumido dentro de la existencia, pero se restablece como retorno a sí de la aparición, sólo que, al mismo tiempo, lo hace como fundamento asumido, o sea como referencia-del-fundamento de determinaciones contrapuestas; pero la identidad de tales determinaciones es esencialmente un devenir y transitar, ya no la referencia-del-fundamento en cuanto tal.

El mundo que es en y para sí es, por tanto, a su vez un mundo diferenciado dentro de sí en la totalidad[203] del contenido multiforme variado; es idéntico al mundo fenoménico o puesto, y, en esta medida, fundamento del mismo; pero esa idéntica cohesión suya está determinada al mismo tiempo como contraposición, porque la forma del mundo fenoménico es la reflexión dentro de su ser-otro; por tanto, dentro del mundo que es en y para sí ha regresado él tan

202 *das andere* (Hegel vuelve a emplear aquí el neutro, cosa no insólita en él, a pesar de que gramaticalmente debiera usar el femenino: antec. *die Seite*, «el lado»).

203 *in sich in die Totalität* (entiendo lo primero como un dativo locativo: en su interior, el mundo mismo está diferenciado en la multitud de leyes y teorías; y lo segundo como un acus. con movimiento: el mundo así diferenciado, dividido dentro de sí mismo, es también distinto de sí al haber entrado y estar arrojado al mundo sensible, diferenciado y dividido a su vez en cosas, propiedades y sucesos diversos).

verdaderamente a sí mismo que ese mundo es su contrapuesto. La referencia entre ambos, determinada, es por tanto que el mundo que es en y para sí es el mundo *invertido* respecto al que aparece.

| C. [351]

Disolución de la aparición

El mundo que es en y para sí es el fundamento *determinado* del mundo fenoménico, y ello lo es sólo en la medida en que él es, en él mismo, el momento negativo y, con ello, la totalidad de las determinaciones de contenido de sus cambios, totalidad que corresponde al mundo fenoménico, pero que constituye al mismo tiempo su lado diametralmente contrapuesto. Ambos mundos se relacionan uno con otro de tal suerte, que lo positivo dentro del mundo fenoménico es negativo dentro del que es en y para sí, y a la inversa, lo que dentro de aquél es negativo es positivo dentro de éste. El polo norte del mundo fenoménico es *en y para sí* el polo sur, y a la inversa; la electricidad positiva es *en sí* negativa, etc. Lo que dentro del estar que aparece [, o sea dentro de la existencia fenoménica] es malo, desdicha, etc. es *en y para sí* bueno, dicha.

De hecho, precisamente dentro de esta oposición de los dos mundos *ha desaparecido su diferencia*, y lo que debía ser mundo en y para sí es, él mismo, el mundo fenoménico; y éste, a la inversa, es en él mismo el mundo esencial.– El *mundo fenoménico* está determinado al pronto como la reflexión dentro del ser-otro, de modo que sus determinaciones y existencias tienen dentro de otro su fundamento y consistencia; pero como este otro es igualmente un tal, *reflexionado dentro de otro*, al referirse allí tan sólo a otro, que se asume, ambos se están refiriendo a *sí mismos*; el mundo fenoménico es, con esto, *en él mismo* ley igual a sí misma.– A la inversa, el mundo que es en y para sí es al pronto el contenido idéntico a sí, sustraído al ser-otro y la mudanza; pero este contenido, como reflexión completa dentro de sí mismo del mundo fenoménico, o en virtud de que su diversidad está reflexionada dentro de sí y es diferencia absoluta, contiene al momento negativo y a la referencia a sí como siendo referencia al ser-otro; por ello, se vuelve contenido contrapuesto a sí mismo y que se invierte, carente de esencia. Además, este contenido del mundo en y para sí ente ha obtenido con ello, también, la forma de *existencia inmediata*. Pues ese mundo es, por lo pronto, fundamento del que aparece; pero, al tener en él mismo la contraposición, él mismo es, precisamente en la misma medida, fundamento asumido y existencia inmediata.

El mundo fenoménico y el mundo esencial son cada uno, con ello, en él[204] mismo la totalidad de la reflexión idéntica consigo y de la reflexión-dentro-del-otro, o sea del ser-en-y-para-sí y del aparecer. Ambos son Todos[205], sub-
[352] sistentes-de-suyo, | de la existencia; el uno debiera ser sólo la existencia reflexionada, el otro la existencia inmediata; pero cada uno se *continúa* dentro de su otro y es por consiguiente, en él mismo, la identidad de estos dos momentos. Así pues, lo que está presente es esta totalidad que se repele de sí misma en dos totalidades: la una, la totalidad *reflexionada*; y la otra, la *inmediata*. Ambas son, en primer lugar, subsistentes de suyo, pero sólo lo son como totalidades y en la medida en que cada una tiene en ella, esencialmente, el momento de la otra. La diferente subsistencia-de-suyo de cada uno del determinado como *inmediato* y del determinado como *reflexionado*, está, por consiguiente, puesta desde ahora de tal modo que se da sólo como referencia esencial al otro, y tiene su subsistencia-de-suyo *dentro de esta unidad de ambos*.

Se había partido de la *ley de la aparición*; ésta es la identidad de un contenido diverso con otro contenido, de suerte que el ser-puesto del uno es el ser-puesto del otro. En la ley está presente aún esta diferencia, a saber que la identidad de sus lados sólo es, al principio, interna, sin que estos lados la tengan aún en ellos mismos; así, de una parte, aquella identidad no está realizada: el contenido de la ley no se da como contenido idéntico, sino indiferente, diverso; de otra parte, el contenido está con ello sólo *en sí* determinado, de suerte que el ser-puesto del uno es el ser-puesto del otro; pero eso no está aún presente en él. Mas desde ahora, la *ley* está *realizada*; su identidad interna es al mismo tiempo tal que está ahí; y a la inversa, el contenido de la ley está elevado a la idealidad; pues él es en él mismo contenido asumido, reflexionado dentro de sí, en cuanto que cada lado tiene en él su otro, y, con ello, es de verdad idéntico a él, y a sí mismo.

Así, la ley es *relación esencial*. La verdad del mundo inesencial es al pronto un mundo que es en y para sí, *distinto a aquél*; pero este mundo en y para sí es la totalidad, al ser a la vez él mismo y el primero; así, los dos son existencias inmediatas y, con ello, reflexiones dentro de su respectivo ser-otro, así como están también –justamente por eso– de verdad reflexiona-

204 *ihr* (en sing., seguramente para insistir en la completa identidad por quiasmo de los supuestos *dos* mundos).

205 La mayúscula sirve sólo para señalar el sustantivo (repárese en que aquí se procede a la inversa del caso anterior: normalmente, *das Ganze* no admite plural, pues ese término denota el Todo, lo *íntegro* (en it.: *l'intero*).

das dentro de sí. M u n d o expresa en general la informe totalidad de la multiplicidad; este mundo, lo mismo en cuanto esencial que en cuanto fenoménico, se ha hundido, al dejar de ser esa multiplicidad una variedad meramente diversa; el mundo sigue siendo aún totalidad o universo, pero como r e l a c i ó n e s e n c i a l . Dentro de la aparición han surgido dos totalidades de contenido; al pronto, están determinadas como cosas indiferentes, subsistentes-de-suyo una frente a otra, teniendo cada una, ciertamente, la forma en ella misma, pero no una frente a otra; mas ésta se ha mostrado también como su respectividad [o referencia mutua], y la relación esencial es el acabamiento de su unidad-de-forma.

| Capítulo tercero [353]
La relación esencial

La verdad de la aparición es la r e l a c i ó n e s e n c i a l . Su contenido tiene inmediata subsistencia de suyo, al tener ciertamente la inmediatez que es [existente] y la inmediatez r e f l e x i o n a d a , o sea la reflexión idéntica a sí. A la vez, el contenido, dentro de esta subsistencia de suyo, es un contenido relativo al serlo sola y sencillamente como reflexión dentro de su otro, o como unidad de referencia con su otro. Dentro de esta unidad, el contenido subsistente de suyo es una cosa puesta, *asumida*; pero *justamente* es *esta unidad* la *que* constituye su carácter esencial y subsistencia de suyo; esta reflexión dentro de otro es reflexión dentro de sí mismo. Por ser reflexión dentro de otro, la relación *tiene lados, con lo que tiene así la diferencia* de *sí misma* en ella, y sus lados son un consistir subsistente de suyo, mientras que, dentro de su diversidad indiferente de uno frente al otro, están rotos dentro de sí mismos, de *manera* que el consistir de cada uno tiene, precisamente en la misma medida, su significación solamente dentro de la referencia al otro, o sea dentro de su unidad negativa.

Ciertamente se debe a esto el que la relación esencial no sea aún lo t e r c e r o conforme a verdad, respecto a la e s e n c i a y la e x i s t e n c i a ; pero contiene ya la unificación determinada de ambas. La esencia está de tal suerte realizada dentro de la relación que tiene por consistencia suya existentes que subsisten de suyo; y éstos han regresado de su indiferencia [y arribado] a su unidad esencial, de modo que sólo a ésta tienen por consistencia suya. También las determinaciones-de-reflexión de lo positivo y lo negativo están reflexionadas dentro de sí sólo como reflexionadas dentro de su contrapuesto; pero

no tienen otra determinación que esta su unidad negativa; por contra, la relación esencial como lados suyos tiene unidades tales que están puestas como totalidades subsistentes de suyo. Ésta es la misma contraposición que la de lo positivo y negativo; pero lo es, al mismo tiempo, como un mundo invertido. El lado de la relación esencial es una totalidad que empero, como esencial, tiene una cosa contrapuesta, un más allá de sí que no es más que aparición [o fenómeno]; su existencia no es tanto la suya cuanto la de su otro. Por consiguiente, es una cosa rota dentro de sí misma; pero esto, su condición de ser asumida, consiste en que ella es la unidad de sí misma y de su otro, o sea: todo; y justamente por ello tiene existencia subsistente de suyo y es reflexión esencial dentro de sí.

Éste es el concepto de la relación. Pero, al pronto, la identidad que ella contiene no es aún perfecta; la totalidad que, en él mismo, es cada [extremo]
[354] en relación, | es al principio una cosa interna; el lado de la relación está puesto al pronto dentro de una de las determinaciones de la unidad negativa; es la propia subsistencia-de-suyo de cada uno de ambos lados lo que constituye la forma de la relación. La identidad de esta relación es, por consiguiente, sólo una referencia, fuera de la cual –a saber, en los lados– cae su subsistencia de suyo; aún no está presente la unidad reflexionada de aquella identidad y de las existencias de suyo: la relación no es aún la sustancia.– El concepto de relación ha resultado ser, ciertamente, unidad de la subsistencia-de-suyo reflexionada y de la inmediata. Mas, por de pronto, este mismo concepto es aún inmediato; sus momentos son por consiguiente inmediatos, uno frente a otro, y su unidad es una respectividad esencial, que es por vez primera la unidad de verdad, la unidad que corresponde al concepto, en la medida en que ella se realiza, a saber: cuando, por su movimiento, se ha puesto como aquella unidad.

La relación esencial es por consiguiente, de inmediato, la relación del todo y las partes: la respectividad de la subsistencia-de-suyo reflexionada y de la inmediata, de suerte que las dos, al mismo tiempo, no se dan sino condicionándose y presuponiéndose recíprocamente.

Dentro de esta relación, no está puesto aún ninguno de los lados como momento del otro; su identidad es por consiguiente, a su vez, un lado; o sea, no es su unidad negativa. La relación pasa por ello, en segundo lugar, al hecho de que uno de los lados es momento del otro y está dentro de él como dentro de su fundamento, como siendo lo de verdad subsistente-de-suyo de ambos: relación de la fuerza y su externalización.

En tercer lugar, se asume la desigualdad aún presente de esta respectividad, y la última relación es la de lo interno y externo.– En esta

diferencia, devenida enteramente formal, es la relación misma la que va al fondo, destacándose ahí delante la sustancia o lo efectivamente real como unidad absoluta de la existencia inmediata y de la reflexionada.

A.
La relación del todo y de las partes

[1.][206] La relación esencial contiene, en primer lugar, la subsistencia-de-suyo de la existencia, reflexionada dentro de sí; la relación es así la forma simple, cuyas determinaciones son ciertamente existencias pero que, al mismo tiempo, están puestas: *momentos mantenidos en unidad*. Esta subsistencia-de-suyo reflexionada dentro de sí es, al mismo tiempo, reflexión dentro de su contrapuesto, a saber: la subsistencia-de-suyo inmediata; y su consistir | es esencialmente, precisamente en la misma medida en que es propia subsistencia-de-suyo, esta identidad con su contrapuesto.– Justamente con ello está también puesto de inmediato, en segundo lugar, el otro lado; la subsistencia-de-suyo inmediata, que está determinada como lo otro, es dentro de sí una múltiple variedad multiforme, pero lo es de manera que esta multiforme variedad tiene en ella, esencialmente, también la referencia del otro lado, la unidad de la subsistencia reflexionada. Aquel lado, el todo, es la subsistencia-de-suyo, que constituía el mundo que es en y para sí; el otro lado, las partes, es la existencia inmediata, el mundo que aparecía. Dentro de la relación del todo y las partes, ambos lados son estas subsistencias de suyo, pero de tal modo que cada uno ha dejado parecer dentro de él al otro[207] y se da solamente, al mismo tiempo, como esta identidad de ambos. Ahora bien, como la relación esencial es sola y primeramente la relación primera, inmediata, la unidad negativa y la subsistencia-de-suyo positiva están entonces enlazadas por el «también»[208]; es verdad que ambos lados están puestos como momentos, pero, precisamente en la misma medida, lo están como subsistencias-de-suyo existentes.– Que ambos estén puestos como momentos es cosa, por consiguiente, de tal suerte repartida que, [355]

206 Adición de la ed. acad.
207 *jede die andere in ihr scheinen hat* (falta sin duda el verbo principal. También Moni lee –aunque cambiando el tiempo del verbo–: «ciascuna lascia parere in lei l'altra» (II, 174). La lectura de Labarrière: leer *hat* como verbo principal («a») y convertir *scheinen* en un part. pres. («qui paraît») no me parece convincente: cf. II 202, n. 20).
208 Añadidas comillas.

en primer lugar, el todo, la subsistencia-de-suyo reflexionada, está como algo existente; y en ese lado[209] está el otro, el inmediato, pero como momento: aquí, el todo constituye la unidad de ambos lados, el basamento, y la existencia inmediata se da como ser puesto.—A la inversa, del otro lado, o sea del lado de las partes, la existencia inmediata, multiformemente variada dentro de sí, es el basamento subsistente de suyo; en cambio la unidad reflexionada, el todo, es sólo referencia exterior.

2. Esta relación contiene, con ello, la subsistencia-de-suyo de las partes y, precisamente en la misma medida, su ser-asumido; y a ambos los contiene, sencillamente, dentro de una sola referencialidad. El todo es lo subsistente de suyo, y las partes son sólo momentos de esta unidad; pero, precisamente en la misma medida, son también lo subsistente de suyo, y su unidad reflexionada no es sino momento; y cada uno es, dentro de su subsistencia de suyo, sencillamente lo relativo del otro. Esta relación es, por consiguiente, la contradicción inmediata en ella misma, y se asume.

Considerado ello más de cerca, el todo es la unidad reflexionada, que tiene de por sí consistencia subsistente de suyo; pero esta consistencia suya está, precisamente en la misma medida, repelida de ella; el todo, en cuanto unidad negativa, es referencia negativa a sí misma; así, está exteriorizado de sí; tiene su consistencia en su contrapuesto, en la inmediatez multiforme y variada, en las partes. El todo consta por consiguiente de partes[210], de modo que sin ellas no es nada. Él es, por tanto, la relación íntegra y la totalidad subsistente de suyo; pero precisamente por la misma razón es él solamente un extremo de la relación, pues aquello que le hace ser totalidad es más bien su otro, las partes, así que no tiene su consistencia en sí mismo, sino en su otro.

Así, las partes son igualmente la relación íntegra. Ellas son la inmediata
[356] | subsistencia de suyo frente a la reflexionada, y no es dentro del todo[211] donde tienen consistencia, sino [cada una] de por sí. Tienen además en ellas este todo como momento suyo; es él el que constituye su referencia; sin todo no hay partes. Pero como ellas son lo subsistente de suyo, esta referencia es entonces solamente un momento exterior, frente al cual son ellas en y para sí indiferentes. Pero, al mismo tiempo, las partes, en cuanto existencia multi-

209 *in ihr* (dativo sin movimiento).

210 Una lectura más *fuerte*, que paliara la aparente trivialidad, sería: «tiene consistencia a partir de (o gracias a) las partes: está constituido por ellas».

211 *im Ganzen* (también —y simultáneamente— debiera leerse: «en total» o «en conjunto»).

forme variada, coinciden [o caen de consuno] dentro de sí mismas, pues esa existencia es el ser, carente de reflexión; ellas tienen su subsistencia de suyo solamente dentro de la unidad reflexionada, que es tanto esta unidad como también la existente variedad multiforme; es decir, tienen subsistencia-de-suyo sólo dentro *del todo*, que es empero, al mismo tiempo, la subsistencia-de-suyo *otra*, distinta a la de las partes.

El todo y las partes se *condicionan*, por consiguiente, recíprocamente; pero la relación aquí considerada es, al mismo tiempo, más alta que la referencia mutua *de lo condicionado y la condición*, tal como anteriormente se había determinado. Esta referencia está aquí *realizada*; a saber, está *puesto* que la condición sea de tal suerte la subsistencia-de-suyo esencial de lo condicionado, que venga *presupuesta* por éste. La condición en cuanto tal es solamente lo *inmediato*, y sólo *en sí* está *presupuesta*. El todo es empero la condición –es verdad– de las partes, pero a su vez contiene también al mismo tiempo, de inmediato, que él es esto sólo en la medida en que tiene a las partes por presuposición. En cuanto que, de este modo, están puestos ambos lados de la relación como condicionándose recíprocamente, es cada uno una inmediata subsistencia-de-suyo en él mismo, pero su subsistencia de suyo está, precisamente en la misma medida, mediada o puesta por la otra. La *relación íntegra* es, por esta reciprocidad, el retorno a sí mismo del condicionar; lo no relativo, lo *incondicionado*.

Ahora bien, como los lados de la relación no tienen cada uno dentro de él mismo su subsistencia de suyo, sino dentro de su otro, es sólo una única identidad de ambos la que está presente, una identidad dentro de la cual ambos son solamente momentos; pero como cada uno es en él mismo subsistente de suyo, ellos son entonces dos existencias subsistentes de suyo, indiferentes la una respecto de la otra.

Según el respecto primero, el de la identidad esencial de estos lados, el *todo es igual a las partes, y las partes al todo*. Nada hay dentro del todo que no esté dentro de las partes, ni nada dentro de las partes que no esté dentro del todo. El todo no es unidad abstracta, sino la unidad como unidad de una *variedad multiformemente diversa*; pero esta unidad, al ser aquello dentro de lo cual se refiere mutuamente lo *multiforme variado*, constituye la *determinidad* del mismo, aquello por cuya virtud es él parte. La relación tiene por tanto una identidad inseparable, no habiendo sino una sola subsistencia-de-suyo.

Pero además, el todo es igual a las partes; sólo que no a *las mismas* en cuanto partes; el todo es la unidad reflexionada, pero las partes constituyen el momento determinado o el *ser-otro* de la unidad, y son lo | variado multi- [357]

forme diverso. El todo no es igual a ellas, entendidas como esta cosa diversa subsistente de suyo, sino a ellas, tomadas en conjunto. Pero esta conjunción suya no es otra cosa que su unidad, el todo en cuanto tal. El todo, dentro de las partes, no es por tanto sino igual a sí mismo, nada mas; y la igualdad del mismo y de las partes expresa tan sólo la tautología de que el todo, en cuanto todo, no es igual a las partes, sino al todo.

Y a la inversa, las partes son iguales al todo; pero como son en ellas mismas el momento del ser-otro, no son iguales a aquél, si por el todo se entiende la unidad, sino que lo son cuando una de sus multiformes determinaciones variadas viene a hacer de parte [es decir, cuando es tomada aparte], o sea cuando las partes son iguales al todo, en cuanto multiforme y variado; es decir, son iguales a él en cuanto todo repartido, o sea, como partes. Con ello se presenta la misma tautología de que las partes, en cuanto partes, no son iguales al todo en cuanto tal, sino –dentro de él– a sí mismas, a las partes.

El todo y las partes caen, de esta manera, por separado e indiferentemente; cada uno de estos lados se refiere solamente a sí. Pero así, mantenidos por separado, se destruyen a sí mismos. El todo, que es indiferente respecto a las partes, es la identidad abstracta, indiferenciada dentro de sí; ésta, la identidad, es un todo sólo en cuanto diferenciada dentro de sí misma, y además diferenciada dentro de sí de tal suerte que estas multiformes determinaciones variadas están reflexionadas dentro de sí, y tienen inmediata subsistencia de suyo. Y la identidad-de-reflexión se ha mostrado por su movimiento como teniendo por verdad suya esta reflexión dentro de su otro.– De igual manera, las partes, al ser indiferentes respecto a la unidad del todo, son sólo lo multiformemente variado carente de referencia [externa], lo otro dentro de sí que, en cuanto tal, es lo otro de sí mismo, con lo que no hace sino asumirse.– Esta referencia-a-sí de cada uno de ambos lados es su subsistencia de suyo; pero esta subsistencia suya, que cada uno tiene para sí, es más bien la negación de sí mismo. Cada uno tiene, por consiguiente, su subsistencia de suyo no en él mismo, sino en el otro; este otro, que constituye la consistencia, es su inmediato –presupuesto–, que debe ser lo primero y su inicio; pero este primero de cada uno es, él mismo, sólo un algo tal que no es primero, sino que tiene su inicio en el otro.

La verdad de la relación consiste por tanto en la mediación; su esencia es la unidad negativa, dentro de la cual están asumidas tanto la inmediatez reflexionada como la inmediatez que es. La relación es la contradicción que regresa a su fundamento, a la unidad que, al estar de retorno, es la unidad reflexionada; pero como ésta se ha puesto, precisamente en la misma medida,

como asumida, se refiere negativamente a sí misma, se asume y convierte en inmediatez que es. Pero esta su referencia negativa, en la medida en que es una cosa primera e inmediata, está mediada sólo por su otro y es, precisamente en la misma medida, una cosa puesta. Este otro, la inmediatez que es, se da justamente en la misma medida sólo como asumida; | su subsistencia de suyo es un [35
momento primero, pero sólo para desaparecer; y tiene un estar [–una existencia–] que está puesto y mediado.

En esta determinación, la relación no es ya la del todo y las partes; la inmediatez que tenían sus lados ha pasado a ser-puesto e inmediatez; cada uno está puesto, en la medida en que es inmediato, como asumiéndose y pasando al otro; y, en la medida en que él mismo es referencia negativa, [está puesto en el sentido de] ser condicionado por el otro como por su positivo, de igual modo que también su inmediato pasar es, precisamente en la misma medida, un algo mediado, a saber: un asumir que viene puesto por el otro lado.– La relación del todo y de las partes ha pasado, así, a la relación de la fuerza y de su externalización.

Observación
[Título en la Tabla del Contenido: Divisibilidad infinita].

Anteriormente (Apart. I, pp. 298 s.)[212] ha sido considerada, a propósito del concepto de cantidad, la antinomia de la divisibilidad infinita de la materia. La cantidad es la unidad de continuidad y discreción; contiene en el uno subsistente de suyo el hecho de haber confluido éste con otros y [el ser], dentro de esta identidad así que se prosigue sin interrupción, de igual modo la negación de la misma. En cuanto que la referencia inmediata de estos momentos de cantidad viene expresada como la relación esencial del todo y las partes –el uno de la cantidad como parte, la continuidad del mismo, empero, como todo compuesto de partes–, la antinomia consiste entonces en la contradicción que ha venido a darse, resolviéndose en la relación del todo y las partes.– Todo y partes están en efecto igual de esencialmente referidos entre sí y constituyen una sola identidad, en cuanto que ellos son mutuamente indiferentes y tienen consistencia subsistente de suyo. La relación es, por consiguiente, esta antinomia de que uno de los momentos, al liberarse del otro, lo aporta de inmediato.

Determinado pues el existente como un todo, tiene entonces partes; y las partes constituyen su consistencia; la unidad del todo es solamente una refe-

212 Obs. 2 a *La cantidad pura* (L. I, Sec. 2ª, cap. 1º, A.); la pág. es la de la presente edición.

rencia puesta, una composición externa que en nada le importa al existente subsistente de suyo. Ahora bien, en la medida en que éste es parte, no es entonces todo, no es compuesto, sino simple. Mas, en cuanto que la referencia a un todo le es exterior, ésta en nada le importa; de este modo, el subsistente de suyo no es tampoco, en sí, parte; pues parte lo es él sólo por aquella
[359] referencia. Ahora bien, en cuanto que él no es parte, | es entonces todo, pues no hay presente otra cosa que esta relación del todo y de las partes; y lo subsistente de suyo es uno solo, a partir de ambos. Pero, al ser todo, vuelve a ser algo compuesto, a constar otra vez de partes, y así de seguido al infinito.– Esta infinitud no consiste sino en el perpetuo alternarse de ambas determinaciones de la relación, dentro de cada una de las cuales surge de inmediato la otra, de modo que el ser-puesto de cada una es el desaparecer de ella misma. La materia, determinada como un todo, consta de partes; en éstas, el todo se convierte en referencia inesencial y desaparece. Pero la parte, de por sí, no es ya a su vez parte, sino el todo.– La antinomia de este silogismo, tomada con estricta precisión, es propiamente la siguiente: como el todo no es lo subsistente de suyo, lo es la parte; pero como ésta es subsistente de suyo sólo sin el todo, la parte no es subsistente de suyo como parte, sino más bien como todo. La infinitud del progreso que así surge se debe a la incapacidad de conjuntar los dos pensamientos que esta mediación contiene, a saber: que cada una de las dos determinaciones pasa a la insubsistencia y a la otra por medio de su propia subsistencia y separación de la otra.

B.

La relación de la fuerza y su externalización

La fuerza es la unidad negativa, dentro de la cual se ha disuelto la contradicción del todo y de las partes, la verdad de esa primera relación. El todo y las partes es la relación carente de pensamiento en que cae, por lo pronto, la representación; o bien, objetivamente, es el agregado muerto, mecánico, que tiene ciertamente determinaciones de forma, por cuyo medio viene a ser puesta en referencia la multiforme variedad de su materia subsistente de suyo dentro de una unidad, pero que es exterior a la misma.– En cambio, la relación de la fuerza es el superior retorno a sí, dentro del cual la unidad del todo, que constituía la referencia del ser-otro subsistente de suyo, deja de ser cosa exterior e indiferente a esta multiforme variedad.

Según se ha determinado desde ahora la relación esencial, la subsistencia-de-suyo inmediata y la reflexionada están puestas dentro de la misma

unidad como subsistencias asumidas o como momentos, mientras que dentro de la relación precedente eran extremos o lados consistentes de por sí. Dentro de esta nueva relación está contenido, primero, que la unidad reflexionada y su estar inmediato, al ser ambos primeros e inmediatos, se asumen en sí mismos y pasan a su otro; aquélla, la fuerza, pasa a su externalización, y lo exterior es algo evanescente, que regresa a la fuerza como a su fundamento, y que no es [, no existe] más que llevado | y puesto por la misma. En [360] segundo lugar, esta transición no es sólo un devenir y desaparecer, sino referencia negativa a sí, o sea que aquello que altera su determinación está dentro de ella, al mismo tiempo, como reflexionado dentro de sí, y así se conserva; el movimiento de la fuerza no es tanto un transitar cuanto el hecho de que ella se traspone a sí misma y de que es dentro de este cambio, puesto por ella misma, donde ella sigue siendo lo que es.– En tercer lugar, esta unidad reflexionada, que se refiere a sí misma, está a su vez asumida también, y es momento; está mediada por su otro, y lo tiene por condición; su referencia negativa a sí, que es término primero e inicio del movimiento de su transitar a partir de sí, tiene precisamente en la misma medida una presuposición, por la que viene solicitada, y un otro por el que ella comienza.

a. El ser-condicionado de la fuerza

Considerada en sus determinaciones más precisas, la fuerza tiene en ella, en primer lugar, el momento de la inmediatez que es; ella misma está determinada, contra esto, como la unidad negativa. Pero ésta, en la determinación del ser inmediato, es un algo existente. Este algo aparece, por ser la unidad negativa, como algo inmediato, como lo primero; la fuerza, por el contrario, por ser lo reflexionado, como el ser-puesto y, en esta medida, como perteneciente a la cosa existente o a una materia. No se trata de que ella sea la forma de esta cosa y de que la cosa esté determinada por ella, sino de que a la cosa, en cuanto inmediata, le da igual estar frente a ella.– Según esta determinación, no hay dentro de ella fundamento alguno para tener una fuerza[213]; en cambio la fuerza, como lado del ser-puesto, tiene esencialmente a la cosa por presupuesto suyo. Por consiguiente, cuando se pregunta el modo en que la cosa o la materia llegan a tener una fuerza, ésta aparece como vinculada a ellas desde fuera, impresa a la cosa por una potencia ajena a ella.

213 O de otro modo: «no hay razón alguna para que ella, etc.».

Al ser esta consistencia inmediata, la fuerza es una quieta determinidad de la cosa en general; no una cosa que se externaliza, sino, de inmediato, una cosa exterior. Así, la fuerza viene designada también como materia, admitiéndose, en lugar de fuerza magnética, eléctrica, etc., una materia magnética, eléctrica, etc., o en vez de la famosa fuerza de atracción, un éter sutil que mantenga todo unido.– Son las materias en que se disuelve la unidad negativa inactiva y carente de fuerza de la cosa, y que anteriormente fueron tomadas en consideración.

Pero la fuerza contiene la existencia inmediata *como momento*, como una cosa tal que ciertamente es condición, pero que pasa y se asume; por tanto, no la contiene como una cosa existente. Además, tampoco es la negación como
[361] determinidad, sino unidad negativa | que se reflexiona dentro de sí. La cosa dentro de la cual debía estar la fuerza no tiene ya aquí, con ello, ninguna significación; ella misma, la fuerza, es más bien la acción de poner la exterioridad, que aparece como existencia. Por tanto, tampoco es meramente una determinada materia; tal subsistencia de suyo ha pasado hace ya mucho al ser-puesto y a la aparición [fenoménica].

En segundo lugar, la fuerza es la unidad de la consistencia reflexionada y de la inmediata, o de la unidad-de-forma y de la subsistencia-de-suyo exterior. Ella es ambas cosas de consuno[214]: el contacto de cosas tales que la una es en la medida en que la otra no es; la reflexión positiva idéntica a sí, y la reflexión negada. La fuerza es, así, la contradicción que se repele a sí misma: es activa, o sea, es la unidad negativa que se refiere a sí, dentro de la cual está puesta la inmediatez reflexionada o el ser-dentro-de-sí esencial, en el sentido de ser solamente como cosa asumida o momento; y así, en la medida en que ella, la fuerza, se diferencia de la existencia inmediata, [está puesta en el sentido de] pasar a ésta. Por tanto, la fuerza, como determinación de la unidad del todo –una unidad reflexionada–, está puesta de suerte que se convierte, partiendo de sí misma, en la multiforme variedad exterior existente.

Pero, en tercer lugar, la fuerza, al principio, es solamente ser en sí y actividad inmediata; es la unidad reflexionada e, igual de esencialmente, la negación de la misma; en cuanto diversa de ésta, pero siéndolo sólo como identidad de ella misma y de su negación, está esencialmente referida a ésta, viéndola como una inmediatez que le es exterior y teniéndola por presupuesto y condición.

214 in *Einem*.

Ahora bien, este presupuesto no es una cosa que se encuentre[215] frente a ella; esta subsistencia-de-suyo indiferente está asumida[216] dentro de la fuerza; como condición suya, es un subsistente de suyo, distinto a ella. Pero como él no es cosa, sino que la inmediatez subsistente de suyo se ha determinado aquí, al mismo tiempo, como unidad negativa que se refiere a sí, es entonces, a su vez, fuerza.– La actividad de la fuerza está condicionada por sí misma como por lo otro, por lo distinto a ella: por una fuerza.

La fuerza es, de esta manera, relación dentro de la cual cada lado es lo mismo que el otro. Son fuerzas que están en relación, y que encima se refieren esencialmente una a otra.– Además son, por lo pronto, sólo diversas en general; al principio, la unidad de su relación es solamente la unidad interna, que es en sí. El ser-condicionado por otra fuerza es entonces, en sí, el hacer de la fuerza misma; o sea, en esta medida, ella es al principio hacer presuponente, respectándose sólo negativamente a sí; esta otra fuerza se halla todavía más allá de su actividad ponente, a saber de la reflexión que retorna a sí, de inmediato, dentro de su acción de determinar.

b. La solicitación de la fuerza [362]

La fuerza está condicionada por el hecho de que el momento de la existencia inmediata que ella contiene se da solamente como una cosa puesta; pero, por el hecho de ser al mismo tiempo una cosa inmediata, es solamente presupuesta, algo dentro de lo cual la fuerza misma se niega. La exterioridad presente para la fuerza es, por consiguiente, su propia actividad presuponente, puesta al pronto como otra fuerza.

Este presuponer es, además, recíproco. Cada una de ambas fuerzas contiene la unidad reflexionada dentro de sí como asumida, y es por consiguiente presuponente: se pone a sí misma como exterior; este momento de la exterioridad es suyo propio; pero como es precisamente en la misma medida unidad reflexionada dentro de sí, no pone al mismo tiempo esta exterioridad suya dentro de ella misma, sino como otra fuerza.

Pero lo exterior, como tal, es lo que se asume a sí mismo; además, la actividad que se reflexiona dentro de sí está esencialmente referida a aquel exterior como a lo otro distinto a ella, pero, precisamente en la misma medida,

215 *sich befindliches* (Lasson suprimió –sin razón– la partícula *sich* del original, ahora restablecida en la edic. acad.).
216 Aquí cabría apurar de nuevo el lenguaje, y verter: «sumida».

como una cosa que es *en sí nula, e idéntica a ella*. Dado que la actividad presuponente es precisamente en la misma medida reflexión dentro de sí, ella es el acto de asumir aquella negación suya, poniéndola como sí misma o como exterior *suyo*. Así, la fuerza, como condicionante, es, recíprocamente, para la otra fuerza un *choque inicial*[217], contra el cual ella es activa. Su comportamiento-y-relación no es la pasividad del venir-a-ser-determinado, de tal manera que por ese medio llegara a ella algo distinto; sino que el choque inicial no hace otra cosa que *solicitarla*. Ella es, en ella misma, la negatividad de sí; la repulsión de ella respecto de sí es su propio poner. Su hacer consiste por tanto en asumir [, en suprimir] el hecho de que aquel choque inicial sea una cosa exterior, haciendo de ella un mero choque y poniéndolo como la propia acción de repelerse ella misma de sí, o sea como *su propia externalización*.

La fuerza que se externaliza es, por tanto, lo mismo que lo que al principio era sólo actividad presuponente, a saber fuerza que se hace exterior; pero la fuerza, al externalizarse, es al mismo tiempo la actividad que niega la exterioridad y la *pone* como cosa suya. Ahora bien, en la medida en que en esta consideración se hace el inicio a partir de la fuerza, en cuanto que ella es la unidad negativa de ella misma y, con ello, reflexión presuponente, es lo mismo entonces que cuando, en la externalización de la fuerza, se hace el inicio a partir del choque-inicial solicitante. Así la fuerza está, *dentro de su concepto*, determinada por de pronto como identidad que *se* asume; y, *dentro de su realidad*, una de las dos fuerzas está determinada como solicitante, y la otra como la que viene a ser solicitada. Pero el concepto de fuerza es en general la identidad de la reflexión ponente y presuponente o de la unidad reflexionada y de la inmediata, y cada una de estas determinaciones se da sencillamente sólo como momento, en unidad, y con ello como mediada por la otra. Pero, de esta manera, en las dos fuerzas que están en recíproca referencialidad ninguna
[363] determinación hay | presente que decida cuál sea la solicitante y cuál la solicitada; o mejor, a cada una de ellas le convienen de igual manera ambas determinaciones-de-forma. Pero esta identidad no es sólo una unidad exterior de comparación, sino una unidad esencial de las mismas.

Una de las fuerzas, en efecto, está determinada al pronto como *solicitante*, y la otra como *viniendo a ser solicitada*; estas determinaciones-de-forma aparecen de esta manera como diferencias inmediatas, diferencias presentes en sí de las dos formas. Pero ellas están esencialmente

217 *Anstoss*.

mediadas. Una de las fuerzas viene solicitada; este choque-inicial es una determinación puesta dentro de ella d e s d e f u e r a . Pero la fuerza es, a su vez, lo presuponente; está reflexionándose esencialmente dentro de sí, asumiendo el hecho de que el choque-inicial es algo exterior. El que venga a ser solicitada es por consiguiente su propio hacer, o sea, por ella misma está determinado el que la otra fuerza sea otra en general, y que sea la solicitante. La solicitante se refiere a su otra negativamente, de modo que asume la exterioridad de la misma, y es en esta medida ponente; pero eso lo es sólo por la presuposición de tener otra frente a ella; esto es, ella misma es solicitante sólo en la medida en que tiene en ella una exterioridad, o sea sólo en la medida en que viene solicitada. O bien, es solicitante sólo en la medida en que viene solicitada a ser solicitante. Con ello, a la inversa, la primera viene solicitada sólo en la medida en que ella misma solicita a la otra a solicitarla a ella, o sea: a solicitar a la primera. Cada una de ambas conserva, pues, el choque-inicial de la otra; pero el choque-inicial que ella da consiste en que ella obtiene de la otra un choque-inicial; el que ella obtiene está solicitado por ella misma[218]. Ambas cosas, el choque-inicial dado y el recibido, o la externalización activa y la exterioridad pasiva, no son por consiguiente una cosa inmediata, sino mediada; y además, cada una de ambas fuerzas es aquí, con esto, ella misma la determinidad que la otra tiene frente a ella; está mediada por la otra, y esta otra, la mediadora, es a su vez su propio poner determinante.

Por tanto, el hecho de que a la fuerza le acontezca un choque-inicial por otra fuerza, de que en esta medida se comporte-y-relacione p a s i v a m e n t e, y de que pase en cambio de nuevo de esta pasividad a la actividad, eso es el regreso de la fuerza a ella misma. Ella s e externaliza[219]. La externalización es reacción, en el sentido de que ella pone la exterioridad como su propio momento, y con ello asume que ha de ser solicitada por otra fuerza. Por consiguiente, ambas cosas se aúnan: la externalización de la fuerza —por cuyo medio se da ésta, por su actividad negativa a sí misma, un estar-para-otro— y, dentro de esta exterioridad, el retorno infinito a sí misma, de modo que, allí, ella se refiera solamente a sí. La reflexión presuponente, a la que pertenecen el ser-condicionado y el choque-inicial, es también por consiguiente, de inmediato,

218 En esta frase compuesta, el verbo *erhalten* es vertido en el primer caso, por «conservar» y en los demás por «obtener».

219 *Sie äussert sich* (a pesar de la necesidad de ser fieles a la terminología establecida, no puede dejar de pensarse, sobre todo aquí, en el sentido vulgar de este verbo: «Ella se manifiesta». Sólo que habría en seguida que precisar: lo que se manifiestan son *opiniones, ocurrencias*. La *Manifestation* de verdad vendrá a darse posteriormente).

[364] la reflexión que retorna a sí; | y la actividad es esencialmente reactiva, [o sea que reacciona] *contra sí*. El acto de poner el choque-inicial, o sea lo exterior, es él mismo el acto de asumirlo, y a la inversa: asumir el choque-inicial es poner la exterioridad.

c. *La infinitud de la fuerza*

La fuerza es *finita*, en la medida en que sus momentos tienen aún la forma de la inmediatez; su reflexión presuponente y su reflexión que se refiere a sí son diferentes dentro de esta determinación; aquélla aparece como una fuerza exterior consistente de por sí, y la otra, en la referencia a ella, como pasiva. La fuerza está, así, condicionada según la forma, e igualmente limitada según el contenido; pues una determinidad según la forma implica también una limitación del contenido. Pero la actividad de la fuerza consiste en *externalizarse* allí; es decir, según ha resultado: en asumir la exterioridad y determinarla como aquello dentro de lo cual ella, la fuerza, es idéntica a sí. Por tanto, lo que la fuerza externaliza en verdad es que su referencia a otro es su referencia a sí misma, que su pasividad consiste en su actividad misma. El choque inicial, por cuyo medio viene la fuerza solicitada a entrar en actividad, es su propio solicitar; la exterioridad que adviene a ella no es un algo inmediato, sino algo mediado por ella, de igual modo que su propia identidad esencial a sí no es inmediata, sino que está mediada por su negación; o sea, lo que la fuerza externaliza [–manifiesta–] es que su *exterioridad es idéntica a su interioridad*.

C.
Relación de lo externo y lo interno

1. La relación del todo y de las partes es la relación inmediata; la inmediatez reflexionada y la inmediatez que es tienen por consiguiente dentro de ella, cada una, una propia subsistencia de suyo; pero como están en relación esencial, su subsistencia de suyo es entonces solamente su unidad negativa. Eso es lo que está puesto dentro de la externalización de la fuerza; la unidad reflexionada es esencialmente el venir-a-ser-otro, en cuanto trasposición de ella misma en la exterioridad; pero ésta, con igual inmediatez, está recogida dentro de aquélla; la diferencia de las fuerzas subsistentes-de-suyo se asume; la externalización de la fuerza es sólo una mediación de la unidad reflexionada consigo misma. Lo único presente es una diferencia vacía, transparente, la

apariencia; pero esta apariencia es la mediación, que es a su vez la consistencia subsistente de suyo. No son solamente determinaciones contrapuestas las que se asumen en ellas mismas, ni su movimiento un mero transitar, sino que, de una parte, la inmediatez | por la que se ha hecho el inicio y pasado al [365]
ser-otro se da ella misma sólo como puesta; de otra parte, cada una de las determinaciones, dentro de su inmediatez, es ya por ello la unidad con su otra; y la transición, por ello, es sencilla y precisamente en la misma medida el retorno a sí ponente de sí.

Lo interno, como forma de la inmediatez reflexionada o de la esencia, está determinado frente a lo externo, como forma del ser; pero ambos son sólo una única identidad.– Esta identidad es, en primer lugar, la unidad compacta de ambos, como basamento pleno de contenido, o la Cosa absoluta, en la que las dos determinaciones son momentos indiferentes, exteriores. En esta medida, ella es el contenido y la totalidad, que es lo interno, el cual viene a ser, precisamente en la misma medida, exterior, pero sin ser allí una cosa devenida o a la que se haya pasado, sino igual a sí mismo. Lo externo, según esta determinación, no es solamente igual a lo interno, por lo que hace al contenido, sino que ambos no son sino una sola Cosa.– Pero esta Cosa, como simple identidad consigo, es diversa de sus determinaciones de forma, o sea: éstas le son exteriores; en esta medida, ella es una cosa interna, diversa de su exterioridad. Pero esta exterioridad consiste en que las dos determinaciones mismas, a saber lo interno y lo externo, la constituyen. Pero la Cosa no es a su vez otra cosa que la unidad de ambas. Con ello, ambos lados vuelven a ser lo mismo, en cuanto al contenido. Pero, dentro de la Cosa, están como identidad que se penetra a sí, como basamento pleno de contenido. Dentro de la exterioridad empero, como formas de la Cosa, les da igual estar frente a aquella identidad y, por ende, el uno frente al otro.

2. De esta manera, ellos, los lados, son determinaciones-de-forma diversas, sin tener un basamento idéntico en ellas mismas, sino en otra cosa; son, de por sí, determinaciones de reflexión: lo interno, como forma de la reflexión dentro de sí, de la esencialidad; lo externo, empero, como forma de la inmediatez reflexionada dentro de otro, o de la inesencialidad. Sólo que la naturaleza de la relación ha mostrado que estas determinaciones constituyen sola y sencillamente una identidad. La fuerza es, dentro de su externalización, esto: que el determinar presuponente y el que retorna a sí son uno y el mismo. Por consiguiente, en la medida en que han sido considerados interno y externo como determinaciones-de-forma, son entonces, en primer lugar, tan sólo la simple forma misma; y en segundo lugar, como allí están al

mismo tiempo determinados como contrapuestos, su unidad es entonces la pura *mediación abstracta*, dentro de la cual el uno es *de inmediato* el otro, y es el otro *en virtud* de ser el uno. Así, lo interno es de inmediato *solamente* lo externo, y es la *determinidad de la exterioridad* en virtud de ser lo interno; a la inversa, lo externo es solamente un interno por el hecho de ser *solamente* un externo.– En efecto, al contener esta unidad-de-forma sus dos determinaciones como contrapuestas, su identidad es solamente esta transición; y, en ella, solamente la identidad *otra*, distinta, de ambas, no su identidad *plena de contenido*. O sea, este hecho de ate-
[366] nerse *a la forma es en general el lado* | de la *determinidad*. *Lo puesto por* este lado no es la totalidad real del Todo[220], sino la totalidad o la Cosa misma, sólo que dentro de *la determinidad* de la forma; como ésta es la unidad sencillamente coligada de ambas determinaciones contrapuestas, entonces, al tomar por de pronto una, da igual cuál, lo que hay que decir del basamento o Cosa es que ésta, *en virtud de ello*, está justo igual de esencialmente dentro de la otra determinidad, pero que igualmente *se limita* a eso, a estar dentro de la otra, de igual modo que al principio se decía que ésta estaba *sólo* dentro de la primera.

Así, algo que *al principio* es *sólo* algo *interno* es justamente, en virtud de ello, *sólo* algo externo. O a la inversa, algo que *sólo* es algo *externo* es justamente, en virtud de ello, *sólo* algo interno. O sea, al estar determinado lo interno como *esencia*, y lo externo como *ser*, una Cosa es entonces, en la medida en que se limite a estar dentro de su *esencia*, justamente en virtud de ello sólo un *ser* inmediato; o sea, una Cosa que *se limite a ser* no hace, precisamente en virtud de ello, sino limitarse a estar todavía, al principio, nada más que dentro de su *esencia*.– Lo externo y lo interno son la determinidad, puesta de suerte que cada una de estas dos determinaciones no sólo presupone a la otra y pasa a ella como a su verdad, sino que, en la medida en que ella es esta verdad de la otra, permanece *puesta como determinidad*, apuntando a la totalidad de ambas.– Lo *interno* es, con ello, el acabamiento de la *esencia* por lo que hace a la forma. La esencia, al estar determinada en efecto como lo interno, contiene el hecho de que algo le falta, y de que ella no es más que como referencia a su otro, a lo externo; pero éste, de igual manera, no es sólo ser, o también existencia, sino que se da como refiriéndose a la esencia o a lo interno. Pero no es sólo la referencia de ambos entre sí lo que está presente, sino la referencia determinada de la forma abso-

220 La mayúscula sirve sólo para señalar el sustantivo.

luta, donde cada uno es inmediatamente su contrario y hace referencia común a su tercero o, más bien, a su unidad. Pero su mediación está privada aún de ese basamento idéntico que contenga a ambos; su referencia es por eso la inversión[221] inmediata del uno en el otro; y esta unidad negativa que los anuda es el punto simple, carente de contenido.

Observación
[Título en la Tabla del Contenido: Identidad inmediata de lo interno y externo].

El movimiento de la esencia es en general devenir hasta llegar a concepto[222]. Dentro de la relación de interno y externo se destaca ahí delante el momento esencial de la misma, a saber que sus determinaciones están puestas, [en el sentido de] estar de tal modo en la unidad negativa que cada una está no solamente como su otra, sino también como la totalidad del Todo. Pero esta totalidad es, dentro del concepto en cuanto tal, lo universal: un basamento todavía no presente dentro de la relación de lo interno y externo.– Dentro de la identidad negativa de lo interno y externo, que es la inmediata inversión de cada una de estas determinaciones dentro de la otra, | falta igualmente ese basamento, antes denominado Cosa.– [367]

Importa mucho hacer notar la no mediada identidad de la forma según está puesta aquí, todavía sin el movimiento –pleno de contenido– de la Cosa misma. Esa identidad viene a darse en la Cosa tal como ésta es a su inicio. Así, el puro ser es de inmediato la nada. En general, todo lo real es a su inicio una tal identidad sólo inmediata, pues entonces no tiene todavía los momentos contrapuestos y desarrollados; de un lado, aún no se interioriza a partir de la exterioridad; del otro lado, aún no se exterioriza ni engendra por su actividad, a partir de la interioridad; él es, por consiguiente, sólo lo interno como determinidad frente a lo externo, y sólo lo externo como determinidad frente a lo interno. Con ello es, de una parte, sólo un ser inmediato; de otra, en la medida en que precisamente de la misma manera es la negatividad –que debe venir a ser la actividad del desarrollo– es en cuanto tal, esencialmente, al principio sólo un ser interno.– En todo

221 *die Umkehrung* (anteriormente, *Verkehrung*: «inversión», era un ponerse del revés las determinaciones de una base o sustrato:el mundo, por caso. Ahora se trata de una súbita conversión o reversión completa de una cosa en otra, sin sustrato).

222 *das Werden zum Begriffe* (una versión más fiel, pero en la que se perdería la alusión al devenir, sería: «hasta convertirse en concepto»).

desarrollo natural, científico y espiritual se ofrece, siendo esencial darse cuenta de ello, que cuanto es primero, al ser algo sola y primeramente interior, o al estar todavía dentro de su concepto, justamente en virtud de ello es sólo su estar inmediato, pasivo. Así, por echar mano al ejemplo más próximo, la relación esencial aquí considerada, antes de haberse movido y realizado –por la mediación– a través de la relación de la fuerza, es solamente la relación en sí, su concepto, o sea que ella es, al principio, interior. Pero, en virtud de ello, ella es solamente la relación exterior, inmediata: la relación del todo y de las partes, dentro de la cual los lados tienen, uno frente a otro, un consistir indiferente.– Así, al principio, la esfera del ser en general es sólo lo sencillamente aún interno, y por ello es la esfera de la inmediatez que es o de la exterioridad.– La esencia, al principio, es sólo lo interno; a ello se debe que sea tomada incluso por una comunidad enteramente exterior, carente de sistema; se habla de escolaridad pública, de periodismo[223], y se entiende por ello una [entidad] común, hecha por la reunión externa de objetos existentes, en la medida en que están privados de toda vinculación esencial, sin organización.– O bien, en objetos concretos, el germen de la planta, el niño, no son al principio más que planta interna, hombre interior. Pero, por ello, la planta o el hombre son, como germen, algo inmediato, externo, una cosa que aún no se ha dado a sí misma la referencia negativa, una cosa pasiva, entregada al ser-otro.– Ni siquiera Dios es, en su concepto inmediato, espíritu; el espíritu no es lo inmediato, lo contrapuesto a la mediación, sino más bien la esencia[224] que pone eternamente su inmediatez y eternamente, partiendo de ella, retorna a sí. Inmediatamente, en consecuencia, Dios es sólo la naturaleza. O bien, la
[368] naturaleza es sólo | el Dios interno, no efectivamente real como espíritu y, por ende, no el Dios de verdad.– O bien, Dios es, dentro del pensar, entendido como pensar primero, sólo el ser puro o incluso la esencia, lo absoluto[225]

223 *Schulwesen, Zeitungswesen*.– Obviamente, los ejs. ofrecidos no encuentran término correspondiente en ninguna lengua románica. Lo más cercano sería nuestro *Ente público* (p.e. RTVE) que, tomado aquí como *lo* ente, designa un conjunto de elementos que forman una esfera, un colectivo de funciones o personas. De todas formas, nosotros indicamos este doble sentido de abstracción y generalidad indeterminada mediante la terminación *-dad*, como es justamente el caso de «escolaridad» o, más claramente, de «humanidad» (a la vez, característica *esencial* de lo humano *y conjunto de seres humanos*).

224 *Wesen* (también: «ser», si por tal entendemos una Cosa *cualificada*, como un ser viviente: *Lebewesen*, o el Ser Supremo: *das Hochste Wesen*).

225 Salvo en casos de posible confusión con un adjetivo o un adverbio en la traducción, *das*

abstracto, pero no Dios como espíritu absoluto, que es únicamente la naturaleza de verdad de Dios.

3. La *primera* de las identidades consideradas de lo interno y lo externo es el basamento indiferente respecto a la diferencia de estas determinaciones, como respecto a una forma externa a él; o sea, la identidad como *contenido*. La *segunda* es la identidad, no mediada, de su diferencia, la inversión inmediata de cada uno de los lados en su contrapuesto; o sea, la identidad como pura *forma*. Pero estas dos identidades son solamente *los lados de una sola totalidad*; o sea, ella misma no es más que el mudarse la una dentro de la otra. La totalidad como basamento y contenido es esta identidad, reflexionada dentro de sí sólo por la reflexión presuponente de la forma, que asume su diferencia y se pone como identidad indiferente, como unidad reflexionada frente a la diferencia. O bien, el contenido es la forma misma, en la medida en que se determina como diversidad y hace de sí misma uno de los lados, como exterioridad, y a la vez el otro, pero como inmediatez reflexionada dentro de sí, o sea como lo interno.

De este modo resultan pues invertidas las diferencias de forma, lo interno y lo externo, puesto cada uno[226] en él mismo como siendo la totalidad de sí y de su otro; lo *interno* es, como simple identidad reflexionada dentro de sí, lo inmediato y, por consiguiente, es tanto ser y exterioridad como esencia; y lo *externo* es, como ser multiformemente variado, determinado, solamente algo externo, es decir puesto como inesencial y retornado a su fundamento; por ende, puesto como interno. Este transitar de ambos, pasando el uno al otro, es su identidad inmediata, como basamento; pero es también su identidad mediada; o sea que cada uno es justamente por su otro lo que él en sí es: la totalidad de la relación. O a la inversa, la determinidad de cada lado, por el hecho de ser éste, en él, la totalidad, está mediada con la otra determinidad; la totalidad se media así consigo misma por la forma o la determinidad, y la determinidad se media por su simple identidad consigo.

Lo que algo es, lo es por consiguiente íntegramente dentro de su exterioridad; su exterioridad es su totalidad, ella es precisamente en la misma medida su unidad reflexionada dentro de sí. Su aparición no es sólo la reflexión dentro de otro, sino dentro de sí; y su exterioridad, por consiguiente, la externaliza-

---

Absolute se vierte aquí, y en el capítulo siguiente, dedicado a él, en género neutro: *lo* absoluto.

226 Hegel deja de emplear el femenino («diferencias») y pasa al neutro («lo interno y externo»).

ción de aquello que él, en sí, es: y como, de este modo, su contenido y su forma son sencillamente idénticos, él no es entonces en y para sí otra cosa que este hecho de externalizarse. Él es el acto de revelar su esencia, de modo que esta esencia no consiste sino en ser lo que se revela.

La relación esencial, en esta identidad de la aparición con lo interno o la esencia, se ha determinado hasta ser la realidad efectiva.

LA REALIDAD EFECTIVA

La realidad efectiva es la *unidad de la esencia y la existencia*; dentro de ella tienen su verdad la esencia *carente de figura* y la aparición *inconsistente*: o sea, el consistir, que carece de determinación, y la multiforme variedad, que carece de consistencia. Es verdad que la *existencia* es la inmediatez brotada del fundamento, pero todavía no tiene la forma puesta en ella; en cuanto que se determina y se da forma[227], ella es la *aparición*; y en cuanto que este consistir, determinado como reflexión-dentro-de-otro[228], se configura progresivamente como reflexión-dentro-de-sí, viene a hacerse *dos mundos*, dos *totalidades de contenido*, de las que la una está determinada como *reflexionada dentro de sí* y la otra como *reflexionada dentro de otra*. Pero la relación esencial expone su *referencia formal* –cuyo acabamiento es la *relación* de lo *interno* y lo *externo*– de tal modo que el *contenido* de ambos no es sino un solo *basamento idéntico* y, precisamente en la misma medida, *una sola identidad de forma*.– Como esta identidad ha venido a darse también por lo que hace a la forma, la determinación formal de su diversidad es asumida; lo *puesto* es ahora que ellos, *lo interno* y *lo externo*, son *una sola* totalidad absoluta.

Esta unidad de lo interno y lo externo es la *realidad efectiva absoluta*. Esta realidad efectiva es empero, *por lo pronto*, lo *absoluto* en cuanto tal: y lo es en la medida en que está puesta como unidad, dentro de la cual está asumida la forma, y que se ha convertido en la *diferencia vacía o externa* de un externo y un interno. La *reflexión* se comporta-y-relaciona frente a este absoluto como reflexión *exterior*, sin hacer otra cosa que tomarlo en consideración, en vez de ser más bien el propio movimiento de éste. Pero, en cuanto que ella esencialmente lo es en cuanto retorno negativo de éste a sí, es ella:

227 *formirt*.

228 *Reflexion-in-anderes* (acus., con movimiento; podría verterse: «reflexión *que se adentra* en otro»; en las demás ocurrencias de la *Reflexion* como expresión compuesta se trata siempre de *in* en acus.).

En segundo lugar, la *realidad efectiva* propiamente dicha. *Realidad efectiva, posibilidad y necesidad* constituyen los *momentos formales*[229] de lo absoluto, o sea la reflexión del mismo.

En tercer lugar, la unidad de lo absoluto y de su reflexión es la *relación absoluta*, o más bien lo absoluto como relación para consigo mismo: *sustancia*.

[370] |

Capítulo primero
Lo absoluto

La simple identidad compacta de lo absoluto es indeterminada, o sea que dentro de ella está más bien disuelta toda determinidad de la *esencia* y la existencia, o del *ser* en general, tanto como de la *reflexión*. En esta medida, *determinar qué sea lo absoluto* es cosa fallida, negativa; lo absoluto mismo aparece sólo como la negación de todos lo predicados, y como lo vacuo. Pero dado que tiene que ser, precisamente en la misma medida, enunciado como la posición[230] de todos los predicados, lo absoluto aparece como la más formal de las contradicciones. En la medida en que ese negar y este *poner* pertenecen a la *reflexión externa*, ello es entonces una dialéctica formal asistemática, que a poca costa echa mano aquí y allá de determinaciones varias, y de igual manera hace ver a poca costa, de un lado, su finitud y mera relatividad, y de otro lado, al ser avistado por ella lo absoluto como la totalidad, enuncia también de él la inhesión de todas las determinaciones, sin poder elevar estas posiciones y esas negaciones a una unidad de verdad.- Pero lo que lo absoluto sea es algo que debe venir expuesto; sólo que este exponer no puede ser un determinar ni reflexión externa, por cuyo medio vinieran a darse determinaciones del mismo, sino una *exhibición*[231], y además la *propia* exhibición de lo absoluto, sólo un acto de mostrar *aquello que él es*.

229 *formellen* (pues convienen en efecto a las tradicionales categorías de modalidad, con función *subjetiva*; p.e. en Kant señalan el modo de evalúar o enjuiciar el sujeto cognoscente la posición de un fenómeno respecto a la existencia).

230 *Position*.

231 *Auslegung* (*desde una posición teórica subjetiva, significa también «exégesis, interpretación»*. Representativamente hablando, aquí se pide que lo absoluto haga la exégesis de sí mismo, que ponga en claro lo que él es).

A.
LA EXHIBICIÓN DE LO ABSOLUTO

Lo absoluto no es sólo el *ser*, ni tampoco la *esencia*. Aquella inmediatez es la inmediatez primera, no reflexionada; ésta, la reflexionada; cada uno de ellos[232] es, además, en él mismo totalidad, pero determinada. En la esencia, se destaca ahí delante el ser como *existencia*; y la referencia de ser y esencia se ha configurado progresivamente hasta la relación de *interno* y *externo*. Lo *interno* es la *esencia*, pero como la *totalidad*, que tiene esencialmente la determinación de estar *referida* al *ser*, y de ser inmediatamente *ser*. Lo *externo* es el *ser*, pero con la determinación esencial de estar *referido* a la *reflexión*, de ser inmediatamente, en igual medida, identidad con la esencia, una identidad carente de relación. Lo absoluto mismo es la absoluta | unidad de ambos; él es aquello que constituye en [371] general el *fundamento* de la relación esencial; sólo que ésta, al ser relación, no ha regresado todavía a esta identidad suya, ni está *puesto* aún su fundamento.

De ello resulta aquí que la determinación de lo absoluto es la de ser la *forma absoluta*, pero no, al mismo tiempo, como la identidad, cuyos momentos son sólo determinidades simples, sino que es la identidad cuyos momentos son, cada uno en él mismo, la *totalidad*, y que por ende, al darles igual estar frente a la forma, cada uno es el *contenido* completo del Todo[233]. Pero, a la inversa, lo absoluto es de tal suerte el contenido absoluto, que el contenido –en cuanto tal, multiforme variedad indiferente– tiene en él la referencia negativa formal, por cuyo medio no es su multiforme variedad sino *una sola* identidad compacta.

Con ello, la identidad de lo absoluto es absoluta porque cada una de sus partes es ella misma el todo; o sea, que cada determinidad es la totalidad, es decir que la determinidad en general ha venido a ser una apariencia sencillamente transparente, una diferencia *desaparecida dentro de*[234] *su ser-puesto*. *Esencia*, *existencia*, *mundo que es en sí*, *todo*, *partes*, *fuerza*: estas determinaciones reflexionadas aparecen ante el representar como ser verdadero, con valor en y para sí; pero lo absoluto

232 Nuevo ejemplo del cambio de género. Ahora usa el neutro; referentes obvios: el ser y la esencia.

233 La mayúscula señala sólo la sustantivación.

234 Dativo, sin movimiento.

es, respecto a ellas, el fundamento dentro del cual se han hundido.– Ahora bien, dado que, dentro de lo absoluto, la forma es sólo la simple identidad consigo, entonces lo absoluto no se *determina*, pues la determinación es una diferencia de forma que, al pronto, no vale sino como tal. Pero, al contener al mismo tiempo toda diferencia y determinación-de-forma en general, o sea, al ser él mismo la forma y reflexión absolutas, tiene entonces que destacarse también en él la *diversidad de contenido*. Pero lo absoluto mismo es la *identidad absoluta*; eso es su *determinación*, mientras que toda la multiforme variedad del mundo que es en sí y del mundo fenoménico, o de la totalidad interior y exterior, está asumida[235] dentro de él.– Dentro de él mismo no hay ningún *devenir*, pues él no es el ser, ni tampoco el determinar *reflexionante* de sí; pues él no es la esencia, sólo en sí determinante de sí, ni tampoco un acto *de externalizarse*; pues él se da como la identidad de lo interno y lo externo.– Pero, de este modo, el movimiento de la reflexión está *enfrentado* a la identidad absoluta de aquél. El movimiento está asumido dentro de ésta, de modo que es sólo algo *interno* a ella; pero, con esto, le es *exterior*.– El movimiento de la reflexión consiste en consecuencia, por lo pronto, solamente en que ella suprime dentro de lo absoluto su propio hacer. Ella, la reflexión, es el más allá de las diferencias y determinaciones multiformemente variadas, así como del movimiento de éstas, un más allá que está a *las espaldas* de lo absoluto; por eso, este movimiento de la reflexión consiste ciertamente un acogerlas, pero también al mismo tiempo en hundirlas; así, este movimiento es la *exhibición negativa* de lo absoluto, mencionada hace poco.– En su exposición de verdad, esta exhibición es el todo –hasta ahora– del movimiento lógico de las esferas del *ser* y *la esencia*, cuyo contenido no es cosa recolectada de fuera como un contenido dado y contin-
[372] gente, ni | algo sumido tampoco dentro del abismo de lo absoluto por una reflexión externa a él, sino que se ha determinado en él por su necesidad interna y, como propio *devenir* del ser y como *reflexión* de la esencia, ha regresado a lo absoluto como a su fundamento.

Pero esta exhibición tiene ella misma, a la vez, un lado *positivo*: lo tiene en efecto en la medida en que lo finito, al irse al fondo, da prueba de esta naturaleza de estar referido a lo absoluto, o sea de contener lo absoluto en él mismo. Pero este lado no es tanto la exhibición positiva de lo absoluto mismo cuanto más bien la de las *determinaciones*, a saber: que ellas tienen lo

235 De nuevo, aquí podría leerse muy bien: «sumida». *Cf.* unas líneas más abajo, al inicio de 11: 372; *versenkt*: «sumido».

absoluto por abismo suyo, pero también por f u n d a m e n t o , en el sentido de que lo que a ellas, a la apariencia, le da consistencia, es l o a b s o l u t o mismo.– La apariencia no es la n a d a , sino reflexión, r e f e r e n c i a a lo absoluto; o sea, e s apariencia en la medida en que l o a b s o l u t o p a r e c e d e n t r o d e e l l a . Esta exhibición positiva sigue impidiendo, así, que lo finito desaparezca, y lo considera como una expresión y trasunto de lo absoluto. Pero la transparencia de lo finito, que no deja ver a través suyo otra cosa que lo absoluto, acaba por ser una íntegra desaparición, pues nada hay en lo finito que pudiera obtener para él una diferencia frente a lo absoluto; lo finito es un medio[236] que viene a ser absorbido por aquello que a su través parece [, que brilla a su través].

Esta exhibición positiva de lo absoluto no es ella misma, por consiguiente, otra cosa que un parecer[237]; pues lo positivo de verdad, lo que contiene a aquélla y al contenido exhibido, es lo absoluto mismo. Qué tipo de determinaciones ulteriores vengan a darse, la forma en que parezca lo absoluto, todo eso es cosa nula que la exhibición acoge d e s d e f u e r a , y en la que e l l a gana u n i n i c i o para su hacer. Una tal determinación no tiene dentro de lo absoluto su inicio, sino solamente s u f i n a l . Es verdad que este exhibir es, por consiguiente, hacer absoluto, en virtud de su r e f e r e n c i a a lo absoluto, al que r e g r e s a ; pero no según su p u n t o d e p a r t i d a , que es una determinación exterior a lo absoluto.

Pero, de hecho, la exhibición de lo absoluto es su p r o p i o hacer, aquello que s e i n i c i a c a b e s í , al igual que a r r i b a c a b e s í . Sólo como identidad absoluta está d e t e r m i n a d o lo absoluto: a saber, como i d é n t i c o ; está p u e s t o a s í por la reflexión, frente a la contraposición y la multiforme variedad; o sea, él es solamente lo n e g a t i v o de la reflexión y del determinar en general.– Por consiguiente, no sólo aquella exhibición de lo absoluto es imperfecta, sino que también lo es este a b s o l u t o mismo, al cual no se hace otra cosa que haber a r r i b a d o . O sea, ese absoluto, que es sólo como i d e n t i d a d a b s o l u t a , es sólo l o a b s o l u t o d e u n a r e f l e x i ó n e x t e r n a . Por consiguiente, no es lo absolutamente absoluto, sino lo absoluto dentro de una determinidad, o sea es a t r i b u t o .

| Pero lo absoluto no es tan sólo atributo, dado que es o b j e t o de una [373]
reflexión externa y, por ende, una cosa determinada por ella.– O sea, la reflexión no le es solamente e x t e r i o r , sino que d e i n m e d i a t o , por serle

236 *Medium* (p.e.: el aire o el agua).

237 *Scheinen* (por una vez, la fecunda ambigüedad del término castellano *brilla* aquí con más fuerza, a mi *parecer*, que el original).

exterior, le es *interior*. Lo absoluto es lo absoluto sólo porque no es la identidad abstracta, sino la identidad del ser y la esencia, o la identidad de lo interno y externo. Por tanto, él mismo es la forma absoluta, la cual lo hace parecer [brillar] dentro de sí y lo determina hasta hacerse atributo.

B.
El atributo absoluto

La expresión antes empleada: *lo absolutamente absoluto*, designa lo absoluto que, dentro de *su forma*, *ha retornado* a sí, o sea cuya forma es igual a su contenido. El atributo es lo *absoluto* que es solamente *relativo*: un nexo que no significa otra cosa sino lo absoluto dentro de una *determinación de forma*. La forma es por de pronto, en efecto, antes de su exhibición acabada, sola y primeramente *interior* o, lo que es lo mismo, *solamente exterior*; por de pronto, en general, forma o negación *determinada*, en general. Pero, dado que ella está al mismo tiempo como forma de lo absoluto, el atributo es entonces el contenido íntegro de lo absoluto; él es la totalidad que antes aparecía como un *mundo*, o como uno de los *lados* de la *relación esencial*, siendo cada uno de ellos el todo. Pero los dos mundos, el que aparece y el que es en y para sí, debían estar –cada uno a su manera– *contrapuestos* el uno al otro. Es verdad que uno de los lados de la relación esencial era igual al otro: el todo, tanto como las partes; la externalización de la fuerza, el mismo contenido que ésta; y lo externo, ni más ni menos lo mismo que lo interno. Pero, al mismo tiempo, estos lados debían tener aún propia consistencia *inmediata*, el uno como la inmediatez que es, el otro como la reflexionada. Por el contrario, dentro de lo absoluto, estos diferentes casos de inmediatez están depuestos a apariencia [, quedan rebajados a ella], y la *totalidad*, que es el atributo, está *puesta como su verdadera y única consistencia*, mientras que la *determinación*, dentro de la cual está él, está puesta como lo *inesencial*.

Lo absoluto es atributo en virtud de estar, como identidad simple absoluta, dentro de la determinación de identidad; a la determinación en general pueden serle anudadas entonces otras determinaciones, p.e., que hay *más* atributos. Pero como la identidad absoluta tiene sólo esta significación de que no sólo están asumidas todas las determinaciones, sino de que ella es también la reflexión que se ha asumido a sí misma, todas las determinaciones están entonces *puestas* en ella como *asumidas*. O bien está puesta la totalidad
[374] como absoluta, o bien tiene el atributo a lo absoluto | por contenido y consis-

tencia suyos; su determinación de forma, por la cual es él atributo, está por consiguiente también puesta, de inmediato, como mera apariencia: lo negativo como negativo. La apariencia positiva, que la exhibición se da por el atributo al no tomar a lo finito, en su limitación, como un ente en y para sí, sino disolviendo su consistencia dentro de lo absoluto y ampliándolo hasta el atributo, asume [, suprime] el hecho mismo de que él sea atributo; esa exhibición hunde a éste, y a su hacer diferenciador, dentro del simple absoluto.

Pero como la reflexión, por su diferenciar, no hace sino retornar entonces a la identidad de lo absoluto, no ha salido al mismo tiempo de su exterioridad, ni llegado a lo absoluto de verdad. Ha alcanzado tan sólo la identidad indeterminada, abstracta; es decir, la identidad que está dentro de la determinidad de identidad.– O sea que la reflexión, en cuanto forma interna, al determinar a lo absoluto hasta hacerlo atributo, hace entonces que este determinar sea todavía algo distinto de la exterioridad; la determinación interna no penetra lo absoluto; su[238] externalización, al ser él algo meramente puesto en lo absoluto, es la de desaparecer.

La forma, pues –ya se tome como externa o interna–, por la que lo absoluto sería atributo está puesta, al mismo tiempo, como siendo algo en sí mismo nulo, una apariencia exterior, o sea un mero modo y manera.

C.
El modo de lo absoluto

El atributo es, en primer lugar, lo absoluto estando en simple identidad consigo. En segundo lugar, es negación; y ésta, en cuanto negación, es la reflexión-dentro-de-sí formal. Estos dos lados constituyen por lo pronto los dos extremos del atributo, cuyo término medio es él mismo, en cuanto que él es tanto lo absoluto como la determinidad.– El segundo de estos extremos es lo negativo en cuanto negativo, la reflexión exterior a lo absoluto.– O, en la medida en que viene tomado como lo interno de lo absoluto, siendo su determinación propia el ponerse como modo, este último es entonces el estar fuera de sí de lo absoluto, la pérdida de sí en la mutabilidad y contingencia del ser, su haber pasado a lo contrapuesto, sin retorno a sí; la multiforme variedad, carente de totalidad, de la forma y determinaciones del contenido.–

238 *seine* (antecedentes posibles: o bien *dieses Bestimmen*, o bien *das Attribut*. El sentido parece postular una referencia al atributo).

El modo, la exterioridad de lo absoluto, no es empero solamente esto, sino la exterioridad puesta como exterioridad, un mero modo y manera; por ende, la apariencia como apariencia, o la reflexión dentro de sí de la forma; con ello, la identidad consigo, que es lo absoluto. De hecho es, pues, dentro del modo donde por vez primera
[375] está puesto lo absoluto como identidad absoluta; éste es sólo lo que es, a saber, identidad consigo, como negatividad que se refiere a sí, como parecer que está puesto como parecer.

Por consiguiente, en la medida en que la exhibición de lo absoluto se inicia por la identidad absoluta de éste, pasa al atributo y, de ahí, al modo, ha recorrido allí entonces por completo sus momentos. Pero, en primer lugar, en este recorrido no es ella un comportarse-y-relacionarse meramente negativo contra estas determinaciones, sino que este hacer suyo es el movimiento reflexionante mismo; y es sólo al ser tal movimiento como lo absoluto es de verdad la identidad absoluta.– En segundo lugar, ella no tiene que ver a este respecto meramente con lo exterior: el modo no es solamente la exterioridad más extrema sino que, por ser la apariencia en cuanto apariencia, es entonces el retorno a sí, la reflexión que se disuelve a sí misma, siendo en cuanto tal como lo absoluto es ser absoluto.– En tercer lugar, la reflexión exhibidora parece iniciarse por sus propias determinaciones y por lo exterior, acogiendo a los modos o incluso a las determinaciones del atributo como cosas encontradas ahí delante, fuera por lo demás de lo absoluto, y consistiendo su hacer en reconducirlos, tan sólo, a la identidad indiferenciada[239]. Pero de hecho, es en lo absoluto mismo donde tiene ella misma la determinidad inicial. Pues lo absoluto mismo, en cuanto identidad primera, indiferenciada, no es más que lo absoluto determinado –o sea atributo– por ser lo absoluto inmoto, todavía no reflexionado. Esta determinidad, por serlo, pertenece al movimiento reflexionante; sólo a ella se debe que lo absoluto esté determinado como lo primero idéntico, igual que sólo a ella le debe éste tanto la forma absoluta como el ser aquello que se pone como igual a sí mismo, en vez de ser aquello que [meramemente] es igual a sí.

El significado de verdad del modo es, por consiguiente, que él es el propio movimiento reflexionante de lo absoluto; un determinar, mas no en el sentido de que por su medio viniera a hacerse alguna otra cosa, sino sólo un determinar aquello que él ya es; la transparente exterioridad, que es el acto de

239 *indifferente*.

mostrarse a sí mismo: un movimiento que, partiendo de sí, sale de sí, pero de tal suerte que este ser-hacia-fuera es precisamente en la misma medida la interioridad misma y, por ende, precisamente en la misma medida, un poner que no es meramente ser-puesto, sino ser absoluto.

Por consiguiente, cuando lo que está en cuestión es un *contenido* de la exhibición, y se pregunta: ¿*qué* muestra en fin lo absoluto?, está entonces disuelta sin más dentro de lo absoluto la diferencia entre forma y contenido. O sea, ése es justamente el contenido del absoluto, *el manifestarse*. Lo absoluto es la forma absoluta que, al ser la escisión de sí, es sencillamente idéntica a sí, lo negativo *en cuanto* negativo; o sea, lo que coincide consigo y, sólo así, es la absoluta identidad consigo que, precisamente en la misma medida, es *indiferente respecto a sus diferencias*, o sea que es *contenido* absoluto; por consiguiente, el contenido no es más que esta exhibición misma.

Lo absoluto, al ser ese movimiento de exhibición que se porta a sí mismo, al ser *modo y manera* –que es su identidad absoluta consigo mismo– es externalización, no de una [cosa] interna, ni frente a otra [cosa], sino solamente como [acto] absoluto de manifestarse para sí mismo; así, lo absoluto es *realidad efectiva*.

| Observación [376]

[Título en la Tabla del Contenido: Filosofía spinozista y filosofía leibniziana].

El concepto de la sustancia spinozista corresponde al concepto de lo absoluto y a la relación de la reflexión para con él, tal como se ha expuesto aquí. El *spinozismo* es una filosofía deficiente, porque la *reflexión*, y su multiforme y variado determinar, es *un pensar exterior*.– La sustancia de este sistema es *una sustancia única*, una sola totalidad inseparable; no hay ninguna determinidad que no esté contenida y disuelta dentro de este absoluto; y es asaz importante que todo lo que le aparece como subsistente de suyo al representar de tipo natural o al entendimiento determinante, todo lo que éste vislumbra, esté íntegramente depuesto, dentro de ese concepto necesario, a mero *ser-puesto*.– *La determinidad es negación*: tal es el principio absoluto de la filosofía spinozista; esta simple intelección, una intelección de verdad, es la que fundamenta la unidad absoluta de la sustancia. Pero Spinoza se queda estancado cabe la *negación* como *determinidad* o cualidad, sin avanzar hasta el conocimiento de la misma como absoluta, es decir como *negación que se niega a sí*; por eso, su *sustancia no contiene ella misma la forma absoluta*, ni el

conocimiento de la sustancia misma es un conocimiento inmanente. Es verdad que la sustancia es unidad absoluta del pensar y del ser, o de la extensión; ella contiene pues al pensar mismo, pero sólo dentro de su unidad con la extensión; es decir, no como separándose de la extensión ni por ende, desde luego, como un determinar y dar forma[240], ni tampoco como el movimiento que, iniciándose a partir de sí mismo, retorna. Por ello, de una parte le falta a la sustancia el principio de la personalidad –la falta que en mayor medida ha levantado indignación contra el sistema spinozista–; de otra, el conocer es la reflexión exterior, que ni concibe a partir de la sustancia ni deriva de ella lo que aparece como finito: la determinidad del atributo, y el modo, así como tampoco se concibe en general, a sí mismo, sino que es activo como un entendimiento exterior, acoge las determinaciones como dadas y las reconduce a lo absoluto, sin tomar de éste empero sus inicios.

Los conceptos que da Spinoza de la sustancia son los de causa de sí misma: que la sustancia sea aquello cuya esencia incluye dentro de sí la existencia: que el concepto de lo absoluto no precise del concepto de otra cosa por el cual habría de ser formado; estos conceptos, por profundos y certeros que sean, son definiciones aceptadas ya de entrada, inmediatamente, en la ciencia. Las matemáticas y otras ciencias subordinadas tienen que iniciarse por un presupuesto, que constituye su elemento y positivo basamento. Pero lo absoluto no puede ser algo primero, inmediato, sino, esencialmente, su propio resultado.

[377] | Tras la definición de lo absoluto, sale además a escena en Spinoza la definición del atributo; y viene determinado como aquello según lo cual concibe el entendimiento la esencia de lo absoluto mismo. Aparte del hecho de que el entendimiento, por su naturaleza, viene admitido como siendo posterior al atributo –pues Spinoza lo determina como modo– se hace así dependiente al atributo, a la determi-nación –como determinación de lo absoluto–, de otra cosa, del entendimiento, algo que a la sustancia le viene de fuera y de inmediato.

Spinoza determina además a los atributos como infinitos; e infinitos, justamente, también en el sentido de pluralidad infinita. Verdad es que, por lo demás, no se presentan más que los dos: pensar y extensión, sin mostrar la manera en que la pluralidad infinita se reduzca necesariamente sólo a esa oposición, y además a esta determinada oposición del pensar y la extensión.– Por ello, estos dos atributos están empíricamente acepta-

240 *formiren*.

dos. Pensar y ser representan lo absoluto dentro de una determinación, siendo lo absoluto mismo la unidad absoluta de ambos, de modo que ellos son solamente formas inesenciales; el orden de las cosas es el mismo que el de las representaciones o pensamientos, y lo absoluto –que es único– viene tomado en consideración –sólo por la reflexión exterior, que es un modo– bajo esas dos determinaciones; una vez, como totalidad de las representaciones; la otra, como totalidad de las cosas y sus cambios. Igual que es esta reflexión externa la que constituye aquella diferencia, así también es ella la que la reconduce y hunde dentro de la identidad absoluta. Pero todo este movimiento sucede fuera de lo absoluto. Es verdad que éste mismo es también el *pensar* y que, en esta medida, este movimiento se da solamente dentro de lo absoluto; pero, como se ha observado, este movimiento está dentro de aquél solamente como unidad con la extensión y, por ende, no como este movimiento que es también, esencialmente, el momento de la contraposición.– Spinoza requiere del pensar la sublime exigencia de *considerarlo* todo *bajo la figura de la eternidad*, **sub specie aeterni**, o sea, tal como ello es dentro de lo absoluto. Pero, dentro de aquel absoluto que es solamente la identidad inmóvil, tanto el atributo como el modo están solamente como *evanescentes*, no como cosas *que devienen*, de suerte que, con ello, ese desaparecer toma igualmente su inicio positivo solamente de fuera.

Lo tercero, el *modo*, es en Spinoza *afección* de la sustancia, la determinada [o precisa] determinidad de aquello que *es dentro de otro* y viene captado *por este otro*. Propiamente hablando, los atributos no tienen por determinación suya más que la diversidad indeterminada; cada uno *debe* expresar la totalidad de la sustancia y ser concebido desde sí mismo; pero, en la medida en que él es lo absoluto en cuanto determinado, contiene al ser-otro, y no hay que concebirlo entonces solamente *desde sí mismo*. Es por consiguiente dentro del modo donde, por vez primera, está propiamente puesta la determinación del atributo. Por lo demás, este tercer término sigue siendo mero modo: de un lado, está *dado* inmediatamente; de otro, su nulidad no es conocida como reflexión dentro de sí. La exhibición spinozista | de lo [378]
absoluto es por consiguiente, bien es verdad, *completa* porque se inicia por lo absoluto, hace seguir a éste el atributo y termina con el modo; pero estos tres términos están enumerados sólo *de una manera sucesiva*, sin la secuencia interna del desarrollo, y el tercero no es la negación *en cuanto* negación, no es negación que se refiera negativamente a sí misma, de suerte que fuera *en ella misma* el retorno a la identidad primera, siendo esta identidad una identidad de verdad. Falta, por consiguiente, la necesidad de que lo absoluto progrese hasta la inesencialidad, así como la disolución de ésta, en

y para sí misma, dentro de la identidad; o sea, le falta tanto el devenir de la identidad como las determinaciones de ésta.

De igual manera, dentro de la representación oriental de la emanación, lo absoluto es la luz que se alumbra a sí misma. Sólo que no se limita a alumbrar, sino que, también, irradia. Sus irradiaciones son alejamientos de su no enturbiada claridad; las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las cuales surgen. El irradiar es tomado solamente como un acontecer, y el devenir sólo como una pérdida progresiva. Así se va oscureciendo el ser cada vez más, y la noche, lo negativo, es el punto extremo de la línea, punto que no retorna a la luz primera.

La falta de reflexión dentro de sí, que tanto la interpretación spinozista de lo absoluto como la doctrina emanatista tienen en ellas, viene suplida por el concepto de la mónada leibniziana.– A la unilateralidad de un principio filosófico se suele enfrentar la [unilateralidad] contrapuesta, estando la totalidad aquí –al igual que en todas las cosas– presente, por lo menos, como completud, aunque dispersa.– La mónada es un uno, un algo negativo reflexionado dentro de sí; es la totalidad del contenido del mundo; lo diverso multiforme y variado no es algo solamente desaparecido dentro de ella, sino algo conservado de manera negativa; la sustancia spinozista es la unidad de todo contenido; pero este multiforme contenido variado del mundo no está, como tal, dentro de ella, sino dentro de la reflexión exterior a ella. Por consiguiente, la mónada es esencialmente representadora, si bien no tiene, aunque sea finita, ninguna pasividad, sino que los cambios y determinaciones dentro de ella son manifestaciones de ella dentro de ella misma. Es entelequia: el acto de revelar es su propio hacer.– A este respecto, la mónada está también determinada, diferenciada de otras; la determinidad cae dentro del contenido particular y del modo y manera de la manifestación. Por consiguiente, la mónada es en sí, según su sustancia, la totalidad; pero no lo es dentro de su manifestación. Esta limitación de la mónada acaece necesariamente, no dentro de la mónada ponente de sí misma, o representadora[241], sino dentro de su ser en sí, o sea, es límite absoluto, una predestinación puesta
[379] por un ser[242] distinto a ella. Además, dado que los seres delimitados | existen

241 Hegel se refiere al Yo como autoposición (autoconciencia), que sin embargo sigue siendo *intencional*, o sea que se representa lo que le pasa como estando fuera de él; como resultado, diríamos, de un *Anstoss* o choque. De este modo, la crítica a Leibniz apunta también a Fichte.

242 *Wesen* (en las demás ocurrencias del término se ha vertido también «ser», ya que en este contexto no puede haber confusión *lógica* entre *Seyn* y *Wesen*).

sólo en su referencia a otros igualmente delimitados, mientras que la mónada es al mismo tiempo un absoluto clauso dentro de sí, la armonía de estas delimitaciones —o sea, la referencia de las mónadas unas a otras— cae entonces fuera de ellas, y está igualmente preestablecida por otro ser, o sea, en sí.

Es claro que, por el principio de reflexión-dentro-de-sí, que constituye la determinación fundamental de la mónada, el ser otro y el influjo procedente de fuera están desde luego descartados, y que los cambios de la mónada son el propio poner de ésta; pero no menos claro es que, de otra parte, la pasividad debida a otro se ha transformado solamente en una limitación absoluta, en una limitación del ser en sí. Leibniz atribuye a las mónadas un cierto acabamiento dentro de sí, una especie de subsistencia de suyo; las mónadas son seres creados.—Si se considera su limitación de más cerca, resulta entonces de esta exposición que la manifestación que más les conviene a ellas mismas es la totalidad de la forma. Es un concepto de la más alta importancia el que los cambios de la mónada [vengan][243] representados como acciones desprovistas de pasividad, como manifestaciones de ellas mismas, y que el principio de la reflexión dentro de sí, o de individuación, resalte como esencial. Posteriormente, es necesario hacer consistir la finitud en el hecho de que el contenido o la sustancia sea diferente de la forma, y además, que aquélla sea limitada, y en cambio ésta infinita. Pero entonces, es dentro del concepto de la mónada absoluta donde habría que encontrar no sólo esa unidad absoluta de forma y contenido, sino también la naturaleza de la reflexión, o sea el repelerse de sí como negatividad que se refiere a sí misma, una repulsión por cuyo medio ella es ponente y creadora. Es verdad que en el sistema leibniziano está presente igualmente este punto ulterior, a saber que Dios es la fuente de la existencia y esencia de las mónadas, es decir que esas limitaciones absolutas dentro del ser en sí de las mónadas no son limitaciones que son en y para sí, sino que desaparecen en lo absoluto. Pero dentro de estas determinaciones no se muestra otra cosa que las representaciones habituales, dejadas sin desarrollo filosófico, y sin elevarlas a conceptos especulativos. Así no obtiene el principio de individuación una elaboración más profunda del mismo; los conceptos sobre las diferenciaciones entre las diversas mónadas finitas, y sobre su relación para con su absoluto, no surgen de este ser mismo, o sea de manera absoluta, sino que pertenecen a la reflexión raciocinante, dogmática, sin haber llegado en consecuencia a tener coherencia interna ninguna.

243 Adición de Lasson.

[380] |

CAPÍTULO SEGUNDO
LA REALIDAD EFECTIVA

El *absoluto*[244] es la unidad de lo interno y lo externo en cuanto unidad primera, unidad que es en sí. La exhibición aparecía como reflexión externa, que tiene a su lado lo inmediato como algo encontrado ahí delante, siendo empero al mismo tiempo el movimiento y referencia del mismo al absoluto y, como tal, reconduciendo a éste y determinándolo como un mero modo y manera. Pero este modo y manera es la determinación del absoluto mismo, a saber su identidad primera o su unidad, que meramente es en sí. Y además, no sólo viene puesto por esta reflexión ese primer ser en sí como determinación carente de esencia, sino que, como ella es referencia negativa a sí, sola y primeramente por ella viene aquel modo a ser. Esta reflexión, al asumirse a sí misma dentro de sus determinaciones y, en general, al ser movimiento que retorna a sí, es la primera en ser de verdad identidad absoluta, a la vez de ser el acto de determinar al absoluto, o sea la modalidad de éste. El modo es por consiguiente la exterioridad del absoluto pero, precisamente en la misma medida, sólo como reflexión de éste dentro de sí; o sea, el modo es la propia manifestación del absoluto mismo, de suerte que esta externalización es su reflexión-dentro-de-sí y, por ende, su ser-en-y-para-sí.

Así, al ser la manifestación de que aparte de él nada hay, y de que él no tiene más contenido que el de ser la manifestación de sí, lo absoluto es la forma absoluta. La realidad efectiva ha de ser tomada como esta absolutidad reflexionada. El ser no es aún realmente efectivo; él es la inmediatez primera; su reflexión es por consiguiente devenir y pasar a otro; o sea, su inmediatez no es ser-en-y-para-sí. La realidad efectiva está también más alta que la existencia. Es verdad que ésta es la inmediatez brotada del fundamento y las condiciones, o sea de la esencia y su reflexión. Ella es en sí, por consiguiente, lo que la realidad efectiva es, reflexión real, pero no es aún la unidad puesta, de la reflexión y la inmediatez. La existencia pasa, en consecuencia, a aparición al desarrollar la reflexión que ella contiene. Es el fundamento, que ha ido al fondo [, al fundamento]; su determinación es el restablecimiento del mismo, con lo que ella se hace relación esencial; y su última reflexión estriba en que su inmediatez está puesta como la reflexión-

244 A partir de ahora se vuelve a utilizar el masculino para *das Absolute*.

dentro-de-sí, y viceversa; esta unidad, dentro de la cual existencia o inmediatez, de un lado, y *ser en sí*, el *fundamento* o lo *reflexionado*, del otro, son sencillamente momentos, es ahora la realidad efectiva. Lo | realmente efec- [381] tivo es, por ello, manifestación; no es su exterioridad la que lo arrastra a la esfera del cambio, ni es parecer de sí dentro de un otro, sino que él se manifiesta; es decir, que es dentro de su exterioridad donde él es él mismo; y solamente dentro de ella, a saber sólo como movimiento que se determina y diferencia de sí, es donde él es él mismo.

Ahora, en la realidad efectiva, al ser esta forma absoluta, los momentos se dan sólo como asumidos o formales, aún no realizados; su diversidad pertenece así, al pronto, a la reflexión externa, y no está determinada como contenido.

La realidad efectiva, al ser ella misma inmediata unidad-de-forma de lo interno y externo, está con ello en la determinación de inmediatez frente a la determinación de la reflexión dentro de sí; o sea, ella es una realidad efectiva frente a una posibilidad. La referencia mutua de ambas es lo tercero, lo realmente efectivo, determinado precisamente en la misma medida como ser reflexionado dentro de sí, estando al mismo tiempo determinado éste como ser inmediatamente existente. Este tercer término es la necesidad.

Mas por lo pronto, como realmente-efectivo y posible son diferencias formales, su referencia es, igualmente, sólo formal, consistiendo tan sólo en que tanto el uno como el otro es un ser puesto, o sea, consistiendo en la contingencia.

Ahora bien, habida cuenta de que, dentro de la contingencia, lo mismo lo realmente efectivo que lo posible es el ser puesto, han obtenido en ellos la determinación; por este medio, viene a ser, en segundo lugar, la realidad-efectiva real; con ello brota, en igual medida, la posibilidad real y la necesidad relativa.

La reflexión dentro de sí de la necesidad relativa da, en tercer lugar, la necesidad absoluta, que es posibilidad y realidad efectiva absolutas.

A.

Contingencia; o formal realidad efectiva, posibilidad y necesidad formales

1. La realidad efectiva es formal en la medida en que, al ser realidad-efectiva primera, es sólo inmediata, no reflexionada, con lo que no hace sino estar en esta determinación-de-forma, pero no como totalidad de la forma.

Así, ella no es nada más que un ser o existencia en general. Pero como, esencialmente, no es ella mera existencia inmediata, sino que está como unidad-de-forma del ser en sí –o interioridad– y de la exterioridad, contiene entonces de inmediato al ser en sí, o la posibilidad. Lo que es realmente efectivo es posible.

[382] | 2. Esta posibilidad es la realidad efectiva, reflexionada dentro de sí. Pero este mismo primer ser-reflexionado es igualmente lo formal y con ello, en general, sólo la determinación de la identidad consigo o del ser en sí en general.

Pero como la determinación es aquí totalidad de la forma, este ser en sí está determinado como asumido, o sea como estando esencialmente sólo en referencia a la realidad efectiva como lo negativo de ésta, pero puesto como negativo. Por consiguiente, la posibilidad contiene los dos momentos; en primer lugar, el positivo de ser un ser-reflexionado dentro de sí mismo; pero, al estar depuesto a momento dentro de la forma absoluta, el ser-reflexionado-dentro-de-sí no vale ya como esencia, sino que tiene en segundo lugar la significación, negativa, de que la posibilidad es cosa deficiente que remite a otra, a la realidad efectiva, y se completa en ésta.

Según el lado primero, meramente positivo, la posibilidad es por tanto la mera determinación-de-forma de la identidad consigo, o la forma de la esencialidad. Es, así, el indeterminado recipiente, carente de relación para todas las cosas en general.– En el sentido de esta posibilidad formal, posible es todo aquello que no se contradiga; el reino de la posibilidad es por consiguiente la multiforme variedad ilimitada. Pero todo ser multiforme y variado está determinado dentro de sí y frente a otro, y tiene la negación en él; la diversidad indiferente pasa en general a la contraposición; pero la contraposición es la contradicción. En consecuencia, todo[245] es precisamente en la misma medida un ser contradictorio y, por consiguiente, imposible.

Este acto meramente formal de enunciar de algo que: ello es posible, es por consiguiente una cosa justamente tan irrelevante y vacua como el principio de contradicción y como todo contenido acogido a él; decir que A es posible significa tanto como: A es A. En la medida en que uno no se compromete en el desarrollo del contenido, éste tiene la forma, entonces, de la simplicidad; sola y primeramente por la disolución del mismo dentro de sus determinaciones sale en él a la luz la diferencia. Al atenerse uno a esa

245 *Alles* (totalidad distributiva, conjunto).

forma simple, el contenido sigue siendo entonces como un ser idéntico consigo y, por consiguiente, un posible. Sólo que con eso nada se ha dicho, al igual que con la proposición idéntica formal.

Lo posible contiene, sin embargo, más que la proposición meramente idéntica. Lo posible es el ser-reflexionado-dentro-de-sí, reflexionado a su vez; o sea, lo idéntico sin más, como momento de la totalidad y, por ende, determinado también a no ser en sí; tiene, por consiguiente, la segunda determinación de no ser más que un ser posible, el deber ser de la totalidad de la forma. Sin este deber ser, la posibilidad es la esencialidad en cuanto tal; pero la forma absoluta contiene el hecho de que la esencia misma es sólo momento, y de que sin el ser no tiene su verdad. La posibilidad es esta mera esencialidad, puesta de suerte que ella es solamente momento, sin ser adecuada a la forma absoluta. Ella es el ser en sí, determinado como sólo un ser puesto; o bien, precisamente | en el mismo sentido, determinado [383]
como no siendo en sí.– La posibilidad es, por consiguiente, en ella misma también la contradicción, o sea: es la imposibilidad.

Al pronto se expresa esto del modo siguiente: que la posibilidad, en cuanto determinación-de-forma puesta como asumida, tiene en ella un contenido en general. Éste, en cuanto posible, es un ser en sí, que al mismo tiempo es un ser asumido, o sea un ser-otro. Por tanto, como él es sólo un contenido posible, es posible precisamente en la misma medida otro contenido y su contrario. A es A; de igual modo, –A es –A. Cada una de estas dos proposiciones expresa la posibilidad de su determinación de contenido. Pero, como proposiciones idénticas, igual les da estar una frente a otra; con la una no está puesto el hecho de que también la otra se añada. La posibilidad es la referencia de comparación entre ambas; lo que ella contiene dentro de su determinación –al ser ésta una reflexión de la totalidad– es el hecho de que también lo contrario sea posible. Es ella, por consiguiente, el fundamento que establece la referencia de que, en virtud de que A = A, entonces también –A = –A; en el A posible está contenido también el posible no A; y es esta referencia misma la que determina a los dos como posibles.

Pero, en cuanto que esta referencia consiste en que dentro de uno de los posibles esté también contenido su otro, ella es la contradicción, que se asume. Ahora bien, como ella es, según su determinación, lo reflexionado –y, según se ha mostrado, lo reflexionado que se asume– es también entonces, con ello, lo inmediato y, por ende, viene a ser realidad efectiva.

3. Esta realidad efectiva no es la primera, sino la reflexionada, puesta como unidad de ella misma y de la posibilidad. Lo realmente efectivo, en cuanto tal, es posible; está en inmediata identidad positiva con la posibilidad;

pero ésta se ha determinado como siendo *solamente* posibilidad; con ello, también lo realmente efectivo está determinado *como* siendo *solamente un posible*. Y de inmediato, como la posibilidad está contenida *inmediatamente* dentro de la realidad efectiva, está allí como asumida, como *solamente* posibilidad. A la inversa, la realidad efectiva, que está en unidad con la posibilidad, es solamente la inmediatez asumida; o sea, como la realidad-efectiva formal es solamente realidad *inmediata* primera, ella es solamente momento, sólo realidad efectiva asumida, o sea sólo *posibilidad*.

Con ello se expresa al mismo tiempo, con más precisión, hasta qué punto *sea realidad efectiva* la *posibilidad*. En efecto, la posibilidad no es aún *toda la* realidad efectiva —aún no se ha hablado de la realidad efectiva real y de la absoluta—; al principio, ella es solamente la posibilidad que ha venido por de pronto a darse, a saber la posibilidad formal que se ha determinado a ser *solamente* posibilidad, o sea la realidad-efectiva formal, que es solamente *ser o existencia* en general. Todo lo que es posible, por consiguiente, tiene en suma un *ser* o una *existencia*.

Esta unidad de la posibilidad y la realidad efectiva es la *contingencia*.— Lo contingente es un [ser] realmente efectivo, determinado al mismo tiempo
[384] solamente como un ser posible cuyo otro | o contrario es [o existe, y] precisamente en la misma medida. Esta realidad efectiva es, por consiguiente, mero ser o existencia, pero puesta dentro de su verdad de tener valor de ser-puesto o posibilidad. A la inversa, la posibilidad, en cuanto la *reflexión-dentro-de-sí* o el *ser en sí*, está puesta como ser-puesto; lo que es posible, es un ser efectivamente real, en este sentido de realidad efectiva: tiene tanto valor como la realidad efectiva contingente, nada más; él mismo es un ser contingente.

Lo contingente ostenta por consiguiente los dos lados; *en primer lugar*, en la medida en que tiene *de inmediato* en él la posibilidad, o lo que es lo mismo, en la medida en que ella está asumida dentro de él, no es él *ni ser-puesto* ni ser mediado, sino *inmediata* realidad efectiva; no tiene *ningún fundamento*.— Puesto que también a lo posible le conviene esta inmediata realidad efectiva, está entonces, en la misma medida que lo realmente efectivo, determinado como contingente, y es igualmente un ser *carente de fundamento*.

Pero lo contingente es, *en segundo lugar*, lo realmente efectivo en el sentido de ser un algo *solamente* posible o sea, de ser como un *ser-puesto*; así también, en cuanto ser-en sí formal, lo posible es sólo ser-puesto. Con ello, ninguno de los dos es en y para sí mismo, sino que tiene dentro de un otro su reflexión-dentro-de-sí de verdad, o *sea que tiene un fundamento*.

Que lo contingente no tenga por tanto ningún fundamento se debe a que es contingente; y, en la *misma medida*, que tenga ciertamente un fundamento se debe a que es contingente.

Él es el acto puesto, no mediado, de volcarse lo interno y lo externo, o el ser-reflexionado-dentro-de-sí y el ser, el uno dentro del otro; puesto, porque posibilidad y realidad tienen cada una en ellas mismas esta determinación, porque son momentos de la forma absoluta.– Así la realidad efectiva, dentro de su unidad inmediata con la posibilidad, es solamente la existencia, y está determinada como un ser carente de fundamento que es solamente un ser puesto, o sea, sólo posible; o bien, en cuanto reflexionada y determinada respecto a la posibilidad, está entonces separada de la posibilidad, del ser-reflexionado-dentro-de-sí y, con ello, es igual de inmediatamente, también, sólo un ser posible.– De igual manera, la posibilidad, en cuanto simple ser en sí, es un ser inmediato, sólo un ente en general; o bien, contrapuesta a la realidad efectiva, es de igual manera un ser en sí carente de realidad efectiva, sólo un ser posible; mas, justamente por ello, a su vez, es sólo una existencia en general, no reflexionada dentro de sí.

Esta inquietud absoluta del devenir de estas dos determinaciones es la contingencia. Pero como cada una se vuelca inmediatamente en la contrapuesta, coincide entonces, dentro de ésta, consigo misma de la misma y sencilla manera; y esta identidad de ellas, de la una dentro de la otra, es la necesidad.

Lo necesario es un ser realmente efectivo; al ser inmediato, es entonces carente de fundamento; pero, precisamente en la misma medida, tiene su realidad efectiva por un otro, o sea dentro de su fundamento, mientras que es al mismo tiempo el ser-puesto de este fundamento y la | reflexión dentro de sí del mismo; la posibilidad de lo necesario es una posibi- [385]
lidad asumida. Lo contingente es, pues, necesario porque lo realmente efectivo está determinado como posible, con lo que su inmediatez está asumida, y repelida al fundamento o ser en sí y a lo fundamentado; así como es necesario también porque esta posibilidad suya, la referencia fundamental, está sencillamente asumida y puesta como ser. Lo necesario es; y este ente es él mismo lo necesario. Al mismo tiempo, es en sí; esta reflexión-dentro-de-sí es otra cosa que esa *inmediatez* del ser; y la necesidad del ente es un [ser distinto, un ser] otro. Así, el ente mismo no es lo necesario, sino que este ser en sí es él mismo sólo ser-puesto, está asumido, y es él *mismo inmediato*. Así la realidad efectiva, dentro de lo diferenciado de ella, o sea, dentro de la posibilidad, es idéntica a sí misma. Ella es, en cuanto esta identidad, necesidad.

B.

Necesidad relativa, o real realidad efectiva, posibilidad y necesidad reales

1. La necesidad que se ha dado como resultado es formal porque sus momentos son formales, o sea determinaciones simples que sólo son totalidad como unidad inmediata, es decir como un inmediato volcarse el uno dentro del otro, sin tener por ende figura de subsistencia de suyo.– En esta necesidad formal, por consiguiente, la unidad es al pronto simple, y le da igual estar frente a sus diferencias. En cuanto unidad inmediata de las determinaciones-de-forma, esta necesidad es realidad efectiva; pero es una realidad efectiva tal que, por estar determinada desde ahora su unidad como dándole igual estar frente a la diferencia de las determinaciones-de-forma –o sea, de ella misma y de la posibilidad–, tiene un contenido. Éste, en cuanto identidad indiferente, contiene también la forma como forma indiferente, es decir como determinaciones meramente diversas, y es contenido multiformemente variado, en general. Esta realidad efectiva es una realidad efectiva que es real[246].

La real realidad efectiva, en cuanto tal, es por lo pronto la cosa de muchas propiedades, el mundo existente; pero no la existencia, que se disuelve en la aparición, sino que, en cuanto realidad efectiva, es al mismo tiempo ser en sí y reflexión-dentro-de-sí; se conserva en la multiforme variedad de la mera existencia; su exterioridad es un comportamiento-y-relación interior, sólo para consigo misma. Lo que es realmente efectivo [o sea lo que está en acto] puede actuar [e.d. producir efectos]; su realidad efectiva da razón
[386] de algo[247] por aquello que él produce. | Su comportamiento-y-relación a otro es manifestación de sí; no es una transición –así es como se refiere el algo que es un ente a otro– ni un aparecer –así es como está la cosa, sólo en relación a otras–; es un ser subsistente de suyo, pero teniendo tiene su reflexión-dentro-de-sí, o sea su esencialidad determinada, dentro de otro subsistente de suyo.

La real realidad efectiva tiene entonces igualmente en ella misma, de inmediato, la posibilidad. Contiene el momento del ser en sí; pero, al ser al principio solamente la unidad inmediata, está dentro de una de las

246 *reale Wirklichkeit* (o sea, una realidad *esencialmente* efectiva que tiene la propiedad de ser *cualitativamente* real).

247 *gibt Etwas kund.*

determinaciones de la forma, y, por ende, al ser lo ente, está diferenciada del ser en sí, o sea de la posibilidad.

2. Esta posibilidad, en cuanto ser en sí de la real realidad efectiva, es ella misma posibilidad real; por lo pronto, el ser en sí pleno de contenido.– La posibilidad formal es la reflexión-dentro-de-sí solamente como la identidad abstracta de que algo no se contradiga dentro de sí. Sin embargo, en la medida en que se compromete uno con las determinaciones, circunstancias y condiciones de una Cosa, para conocer a partir de ello su posibilidad, se deja de estar entonces cabe la posibilidad formal, tomando en cambio en consideración su posibilidad real.

Esta posibilidad real es ella misma existencia inmediata, pero ya no en virtud de que la posibilidad en cuanto tal, en cuanto momento formal, sea de inmediato su contrario, una realidad efectiva no reflexionada, sino en virtud de que ella es posibilidad real, teniendo al punto en ella misma esta determinación. La posibilidad real de una cosa es por consiguiente la multiforme variedad de circunstancias que están ahí, que se refieren a ella.

Esta multiforme variedad del estar es pues, ciertamente, tanto posibilidad como realidad efectiva, pero su identidad es al principio sólo el contenido, indiferente respecto a estas determinaciones-de-forma; éstas constituyen por consiguiente la forma, determinada respecto a su identidad.– O bien, la real realidad efectiva inmediata, en virtud de ser inmediata, está determinada respecto a su posibilidad; al ser esta realidad efectiva determinada, y por ende reflexionada, es la posibilidad real. Es verdad que ésta es ahora el todo de la forma, puesto; pero de la forma dentro de su determinidad, o sea de la realidad efectiva en cuanto formal o inmediata y, en la misma medida, de la posibilidad, entendida como abstracto ser en sí. Esta realidad efectiva, que constituye la posibilidad de una Cosa, no es por consiguiente su propia posibilidad, sino el ser en sí de otro ser realmente efectivo; ella misma es la realidad efectiva, que debe venir a ser asumida, la posibilidad como sólo posibilidad.– Así, la posibilidad real constituye el todo de condiciones, una realidad efectiva dispersa, no reflexionada dentro de sí, pero que está determinada [, destinada y a la vez dispuesta] a ser el ser en sí, pero de otro, y a deber regresar a sí.

| Lo que es realmente posible es pues, según su ser en sí, algo idéntico [387] formal[248] que, según su determinación de contenido simple, no se contra-

248 *ein identisches formelles* (la sutil contradicción apenas se distingue en castellano, pues el sujeto de la frase es: *Was real möglich* [no en cambio: *reell*]; e.d. se pasa de una determinación lógica –de todas formas, empleada aquí como adverbio de modo: «realmente»– a otra no

dice; pero que también, según sus circunstancias, desarrolladas y diferenciadas, así como según todo aquello con lo que está en conexión, es lo que, al ser lo idéntico a sí, no tiene que contradecirse. Pero en segundo lugar, por ser multiformemente variado dentro de sí y estar con otro en multiforme y variada conexión, pasando empero en sí misma la diversidad a contraposición, es un ser contradictorio. Cuando se trata de una posibilidad y debe ser mostrada su contradicción, no hay más que atenerse a la multiforme variedad que ella, como contenido o como su existencia condicionante, contiene; a partir de ello cabe descubrir fácilmente su contradicción.– Pero ésta no es empero una contradicción de la comparación, sino que la existencia multiformemente variada es en sí misma esto, asumirse e irse al fondo [, al fundamento]; y allí es donde tiene esencialmente en ella misma la determinación de ser solamente algo posible.– Cuando todas las condiciones de una Cosa están completamente presentes, entra ésta entonces dentro de la realidad efectiva: la completud de condiciones es la totalidad como estando en el contenido, y la Cosa misma es este contenido, determinado [y destinado] a ser tanto algo realmente efectivo como algo posible. En la esfera del fundamento condicionado, las condiciones tienen la forma –o sea, el fundamento o la reflexión que es para sí– fuera de ellas, siendo ésta la que las pone en referencia con momentos de la Cosa y engendra en ellas la existencia. Aquí, por el contrario, la inmediata realidad efectiva no está determinada a ser condición por una reflexión presuponente, sino que lo puesto es que ella misma es la posibilidad.

Dentro de la posibilidad real, que se asume, hay ahora un doble aspecto, que viene a ser asumido; pues ella misma tiene el doble aspecto de ser realidad efectiva y posibilidad. 1) La realidad efectiva es la realidad formal, o sea una existencia que aparecía como existencia inmediata y subsistente de suyo y que, por su acción de asumir, se convierte en ser reflexionado, en momento de otro, obteniendo de este modo en ella el ser en sí. 2) Esa existencia estaba también determinada como posibilidad, o sea como el ser en sí, pero de otro. Así pues, al asumirse éste, viene a asumirse también este ser en sí, y pasa a la realidad efectiva.– Este movimiento de la posibilidad que se asume a sí misma engendra por tanto los mismos momentos ya presentes, sólo que cada uno viene a ser ahora a partir del otro; por consiguiente, ella no es tampoco, en esta negación, un pasar, sino un coincidir con-

---

sólo contrapuesta [habría debido escribir entonces: *ein formales identisches*], sino degradada a representación gnoseológica, subjetiva: *formelles*; por lo demás, en estos pasajes «formal» viene siempre *formell*).

sigo misma.—Según la posibilidad formal, por el hecho de que algo era posible, era posible también, no él mismo, sino su otro. La posibilidad real no tiene ya frente a sí un tal otro, pues ella es real, y en esa medida ella es también la realidad efectiva. Por tanto, al asumirse la existencia inmediata de la misma, el círculo de condiciones, ella se hace el ser en sí que ella misma es ya, a saber, como ser en sí de otro. | Y en cuanto que, a la [368] inversa, por ello se asume al mismo tiempo su momento de ser en sí, se convierte en realidad efectiva, o sea en el momento que, igualmente, ella es ya.— Con ello, lo que desaparece es el hecho de que la realidad efectiva estaba determinada como posibilidad o ser en sí de otro, y a la inversa, la posibilidad como una realidad efectiva que no es aquella realidad de la que ella es posibilidad.

3. La negación de la posibilidad real es, por ende, su identidad consigo; en cuanto que ella, dentro de su asumir, es el contrachoque[249] de este asumir dentro de sí misma, ella es la necesidad real.

Lo que es necesario no puede ser de otra manera; sí, en cambio, lo posible en general, porque la posibilidad es el ser en sí que es sólo ser-puesto, siendo por consiguiente, esencialmente, ser-otro. La posibilidad formal es esta identidad, entendida como un pasar a lo sencillamente otro; pero la posibilidad real, por tener en ella el otro momento, la realidad efectiva, es ya ella misma la necesidad. Por consiguiente, realmente posible es aquello que no puede ser de otra manera; bajo estas condiciones y circunstancias, no puede seguirse otra cosa. Por consiguiente, posibilidad real y necesidad están diferenciadas sólo aparentemente; ésta es una identidad que, en vez de ser algo que venga primeramente a ser [que le venga primero al ser], está ya presupuesta y situada de fundamento. La necesidad real es, por consiguiente, referencia plena de contenido; pues el contenido es esa identidad que es en sí, a la que le da igual estar frente a las diferencias-de-forma.

Esta necesidad es empero, al mismo tiempo, relativa.—Tiene en efecto una presuposición inicial, tiene en lo contingente su punto de partida. A saber, lo realmente efectivo real, en cuanto tal, es lo realmente efectivo determinado, y tiene por lo pronto su determinidad como ser inmediato en el hecho de ser una multiforme variedad de circunstancias existentes; pero este ser inmediato, en cuanto determinidad, es también lo negativo de sí, es ser en sí, o posibilidad; es, así, posibilidad real. Al ser esta unidad de ambos momentos, ella es la totalidad de la forma, pero la totalidad todavía externa a sí; es, así, unidad de posibilidad y efectividad, o sea

249 *Gegenstoss* (cf. *supra*, pp. 450, 496 y 514).

que: 1) la existencia multiforme variada es *de inmediato*, o sea *positivamente*, la posibilidad: un ser posible, idéntico en suma a sí, en virtud de que ella es un ser realmente efectivo; 2) en la medida en que está puesta esta posibilidad de existencia, ella está determinada como *sólo* posibilidad, como un inmediato volcarse de la realidad efectiva en su contrario: o sea, como *contingencia*. Por consiguiente, esta posibilidad que es la inmediata realidad efectiva, al ser condición, no tiene en ella más que el ser en sí, en cuanto posibilidad de *otro* ser. Como, según se ha mostrado, este ser-otro se asume y este ser-puesto viene a ser él mismo puesto, la posibilidad real viene a ser, es verdad, necesidad; pero ésta se inicia de este modo a partir de aquella unidad de posible y realmente efectivo, todavía no reflexionada dentro de sí: *este*
[389] *presuponer* y el *movimiento que retorna* a sí están | todavía separados; o sea, *la necesidad no se ha determinado* todavía, *desde sí misma*, hasta la *contingencia*.

La relatividad de la necesidad real se expone en el *contenido* de tal suerte que, al principio, éste es solamente la identidad, a la que le da igual estar frente a la forma; por consiguiente, es diferente de ella, y es en general un *contenido determinado*. Lo realmente necesario es por ello una cierta realidad efectiva limitada que, en virtud de este carácter limitado, es también —en otro respecto— solamente un ser *contingente*.

De hecho, la *necesidad real es en sí*, con esto, también *contingencia*.— Al pronto, ello aparece así: a saber, que lo realmente necesario, *según la forma*, sea ciertamente un ser *necesario pero, según el contenido*, limitado, y que tenga su contingencia en virtud de este contenido. Sólo que es también en la forma de la necesidad real donde está contenida la contingencia; pues, según se ha mostrado, la posibilidad real sólo *en sí* es lo necesario, mientras que está puesta como el *ser otro* de la realidad efectiva y de la posibilidad, una frente a otra. La necesidad real contiene por consiguiente a la contingencia; ella es el retorno a sí desde aquel inquieto *ser otro* de la realidad efectiva y de la posibilidad, una frente a otra, pero no un retorno que fuera de sí misma a sí.

Por tanto, está *en sí* presente aquí la unidad de necesidad y contingencia; hay que denominar a esta unidad *realidad efectiva absoluta*.

C.
NECESIDAD ABSOLUTA

La necesidad real es necesidad *determinada*; la formal no tiene aún en ella ningún contenido ni determinidad. La *determinidad* de la necesidad consiste en que ésta tiene en ella su negación, la contingencia. Así se ha dado ella como resultado.

Pero esta determinidad, dentro de su *simplicidad primera*, es realidad efectiva; la necesidad *determinada* es en consecuencia, de inmediato, *necesidad realmente efectiva*. Esta realidad efectiva *que es a su vez, en cuanto tal, necesaria* al contener, en efecto, la necesidad como su *ser en sí*, es *realidad efectiva absoluta*: realidad efectiva que no puede ser ya de otra manera, pues su *ser en sí* no es la posibilidad, sino la necesidad misma.

Pero, con ello, esta *realidad efectiva*, por estar puesta como *absoluta*, es decir, por *ser ella misma la unidad de ella y de la posibilidad*, es solamente una determinación *vacía*; o sea, es *contingencia*.– Esta *vacuidad* de su determinación hace de ella una *mera posibilidad*, una cosa que precisamente en la misma medida puede ser también *de otra manera*, y venir determinada como posible. Pero esta posibilidad es, ella misma, la posibilidad *absoluta*, pues es justamente la posibilidad de venir determinada lo mismo como posibilidad | que, en la [390] *misma medida, como realidad efectiva*. Con esto, a saber, el hecho de que ella es esta indiferencia respecto a sí misma, está puesta como determinación vacía, *contingente*.

Así, la necesidad real no sólo contiene *en sí* la contingencia, sino que ésta *viene a darse* también en ella; pero este *devenir*, al ser la exterioridad, es él mismo sólo el *ser en sí* de la necesidad real misma, por ser tan sólo un *inmediato ser-determinado*. Pero él no es solamente esto, sino también el *propio* devenir *de ella*: o sea, la *presuposición*, que ella tenía, es su propio poner. Pues, como necesidad real, ella es el hecho de estar-asumida la realidad efectiva en la posibilidad, y a la inversa; al ser este *simple volcarse* de uno de estos momentos dentro del otro, ella es también la simple *unidad positiva* de ellos, dado que, según se mostró, no hace cada uno otra cosa que *coincidir consigo* en el otro. Pero entonces, ella es la *realidad efectiva*; sin embargo, una tal que sólo se da como este simple coincidir de la forma consigo misma. Su acto negativo de poner esos momentos es, por ello mismo, el acto de *presuponer*, o sea el acto de *ponerse a ella misma como asumida*, o sea el poner la *inmediatez*.

Pero allí es justamente donde esta realidad efectiva está determinada como [un ser] negativo; ella es un coincidir consigo, a partir de la realidad efectiva que era posibilidad real; por tanto, esta nueva realidad efectiva deviene [o proviene] solamente de su ser en sí, de *la negación de ella misma*.– Con ello está al *mismo tiempo* inmediatamente determinada como *posibilidad*, como [un ser que está] *mediado* por su negación. Pero esta posibilidad no es por ende, inmediatamente, nada más que *este mediar* en el que el ser *en sí*, o sea ella *misma*, y la *inmediatez* son *ambos*, de igual manera, *ser-puesto*.– Es entonces la necesidad la que es precisamente en la misma medida tanto acto de asumir este ser-puesto o acto de poner la *inmediatez* y el *ser en sí* como, justamente allí, acto de *determinar* esta asunción como *ser-puesto*. Por consiguiente, es *ella misma* la que se determina como *contingencia*: en su ser se repele de sí; en esta misma repulsión, no ha hecho sino retornar a sí, y en este *retorno* –*entendido como* su ser– se ha repelido de sí misma.

Así, la *forma*, en su realización, ha penetrado todas sus diferencias y se ha hecho transparente, y es, en cuanto *necesidad absoluta*, solamente esta simple *identidad consigo misma del ser en su negación*, o sea en la *esencia*.– La diferencia misma entre el *contenido* y la forma ha desaparecido así, justamente; pues aquella unidad de la posibilidad en la realidad efectiva y viceversa es la *forma* indiferente, en su determinidad o en el ser-puesto, a sí misma: la *Cosa plena de contenido*, en la que la forma de la necesidad se dispersaba [y perdía] exteriormente[250]. Pero, así, ella es esta identidad *reflexionada* de ambas determinaciones, entendida como *indiferente* frente a ellas; por ende, la determinación-de-forma
[391] | del *ser en sí* frente al *ser-puesto*; y esta posibilidad constituye el carácter limitado del contenido, que tenía la necesidad real. Pero la disolución de esta diferencia es la necesidad absoluta, cuyo contenido es esta diferencia que, dentro de ella, se penetra a sí.

La necesidad absoluta es, por tanto, la verdad a la que regresan realidad efectiva y posibilidad en general, así como la necesidad formal y la real.– Ella es, según se ha dado como resultado, el ser que dentro de su negación, dentro de la esencia, se refiere a sí, y es ser. Ella es, precisamente en la misma medida, tanto inmediatez simple o *ser puro*, cuanto simple reflexión-dentro-de-sí o *esencia pura*; ella es el hecho de que ambos sean una y la misma cosa.-

250 La expresión *sich verlaufen* tiene este doble sentido, que aquí puede verse como alusión al infinito malo de la necesidad física.

Lo sencillamente necesario e s, por el solo hecho de que é l e s; no tiene por lo demás ninguna condición ni fundamento.– Así es empero, justamente, e s e n - c i a pura; su s e r es la simple reflexión-dentro-de-sí; él es, p o r e l h e c h o d e q u e él es. Al ser reflexión, tiene fundamento y condición, pero sólo se tiene a s í por fundamento y condición. Es ser en sí, pero su ser en sí es su inmediatez, su posibilidad es su realidad efectiva.– L u e g o e s, p o r e l h e c h o d e s e r; al ser la c o i n c i d e n c i a del ser consigo, es esencia; pero como esto simple es, de igual manera, simplicidad inmediata, es s e r.

La necesidad absoluta es así la r e f l e x i ó n o f o r m a d e l a b s o l u t o; unidad de ser y esencia, inmediatez simple que es negatividad absoluta. D e u n l a d o, sus diferencias no se dan como determinaciones de reflexión, sino c o m o l o e n t e m u l t i f o r m e m e n t e v a r i a d o, como realidad efectiva diferenciada que tiene figura de [cosas] subsistentes, mutuamente distintas las unas respecto a las otras. D e o t r o l a d o, al ser su referencia la identidad absoluta, ella es el acto a b s o l u t o d e t o r n a r s e su realidad efectiva en su posibilidad, y su posibilidad en realidad efectiva.– La necesidad absoluta es por consiguiente c i e g a. De un lado, los extremos diferenciados, que están determinados como realidad efectiva y como la posibilidad, tienen figura de r e f l e - x i ó n - d e n t r o - d e - s í, en cuanto reflexión del s e r dentro de sí; por consiguiente, ambos son [o existen] como l i b r e s r e a l i d a d e s e f e c t i v a s, de las que n i n g u n o de ellos p a r e c e [o resplandece] d e n t r o d e l o t r o, ninguno quiere mostrar en él una huella de su referencia al otro; fundado dentro de sí, cada uno es lo necesario en él mismo. La necesidad, como e s e n c i a, está recluida dentro de este s e r; el contacto de estas realidades efectivas, de una por otra, aparece por consiguiente como una vacía exterioridad; la realidad efectiva d e l u n o d e n t r o d e l o t r o es la realidad que es s ó l o posibilidad, la c o n t i n g e n c i a. Pues el ser está puesto como absolutamente necesario, como la mediación-consigo que es negación absoluta de la mediación-por-otro, o sea como ser que es sólo idéntico al ser; un o t r o, que tenga realidad efectiva dentro del s e r, está por consiguiente determinado como siendo sencillamente s ó l o p o s i b l e, vacío ser puesto.

Pero esta c o n t i n g e n c i a es más bien la necesidad absoluta; es la e s e n c i a de esas libres realidades efectivas, en sí necesarias. Esta esencia | es [392] aquello q u e a b o r r e c e l a l u z[251], porque en estas realidades efectivas no hay ningún p a r e c e r [o resplandor], ningún reflejo, por estar puramente

251 *das Lichtscheue* (lo *fotófobo*).

fundadas dentro de sí, configuradas de por sí, por manifestarse sólo a sí mismas: por ser solamente ser.– Pero su esencia irrumpirá en ellas y revelará lo que ella es y lo que ellas son. La simplicidad de su ser, de su descansar sobre sí, es la negatividad absoluta; ella es la libertad de su inmediatez carente de apariencia [carente de brillo, mate]. Esto negativo irrumpe en ellas porque el ser, por ésta su esencia, es la contradicción consigo mismo; y lo hace, además, frente a este ser [que está] en la forma del ser, o sea como la negación de aquellas realidades efectivas, una negación absolutamente diversa de su ser; como su nada, como un ser-otro justamente tan libre frente a ellas como lo es su ser.– Y sin embargo, eso [–ese ser negativo–] no podía dejar de reconocerse en ellas. Dentro de su configuración, que descansa en sí, ellas son indiferentes con respecto a la forma: son un contenido y, con ello, son realidades efectivas diferentes y un contenido determinado; este contenido es la marca que la necesidad –al ser dentro de su determinación retorno absoluto a sí misma– imprimió en ellas mientras las expedía [y dejaba][252] en libertad como realidades absolutamente efectivas, la marca que ella invoca como testimonio de su derecho y en la que esas realidades, de este modo marcadas[253], caminan ahora a su hundimiento. Esta manifestación de lo que la determinidad es en verdad: negativa referencia a sí misma, es un ciego hundimiento dentro del ser-otro; el parecer que irrumpe, o sea la reflexión, está en los entes como devenir o tránsito del ser a la nada. Pero, a la inversa, el ser es precisamente en la misma medida esencia, y el devenir es reflexión o parecer. Así, la exterioridad es su interioridad, su referencia es identidad absoluta; y el pasar de lo realmente efectivo a posible, del ser a la nada, es un coincidir consigo mismo; la contingencia es necesidad absoluta; ella misma es la presuposición de aquellas primeras realidades-efectivas absolutas.

Esta identidad consigo mismo del ser dentro de su negación es, ahora, sustancia. Ella es esta unidad en cuanto dentro de su negación, o sea, dentro de la contingencia; así, ella es la sustancia en cuanto relación para consigo misma. La ciega transición de la necesidad es, más bien, la propia exhibición del absoluto, el movimiento dentro de sí del mismo, que, al exteriorizarse, se muestra más bien a sí mismo.

252 *entliess.*
253 *ergriffen.*

| Capítulo tercero [393]
La relación absoluta

La necesidad absoluta no es tanto lo necesario, y menos aún un [ser] necesario, cuanto necesidad: ser sin más, como reflexión. Es relación, por ser un diferenciar, siendo los momentos de ese diferenciar cada uno de ellos la totalidad íntegra y teniendo por tanto consistencia de manera absoluta, pero de suerte que eso no constituye sino un sola consistencia, de modo que la diferencia es tan sólo la apariencia de su despliegue[254], siendo esta apariencia lo absoluto mismo.– La esencia en cuanto tal es la reflexión o el parecer; pero la esencia en cuanto relación absoluta es la apariencia puesta como apariencia, que, al ser esta referencia a sí, es la realidad efectiva absoluta.– El absoluto, exhibido por de pronto por la reflexión externa, se exhibe ahora a sí mismo como forma absoluta o como necesidad; esta exhibición de sí mismo es su acto de ponerse-a-sí-*mismo*, y él es solamente este *acto de ponerse*.– Al igual que la luz de la naturaleza no es algo, ni cosa, sino que su ser es sólo su parecer [, su brillar], así la manifestación es la absoluta realidad efectiva igual a sí misma.

Los lados de la relación absoluta no son, por consiguiente, atributos. En el atributo parece lo absoluto sólo dentro de uno de sus momentos, entendido como un momento presupuesto y recibido de la reflexión externa. Pero es la necesidad absoluta la que exhibe[255] lo absoluto, ella la idéntica a sí en cuanto determinante de sí misma. Dado que ella es el parecer puesto como apariencia, los lados de esta relación son entonces totalidades, por darse como apariencia; pues, en cuanto apariencia, las diferencias son ellas mismas y su contrapuesto, o sea son el todo; y a la inversa, si son apariencia es por ser totalidades. Este acto de diferenciar o parecer del absoluto es así solamente el idéntico acto de ponerse a sí mismo.

Esta relación, dentro de su concepto inmediato, es la relación de la sustancia y los accidentes, el inmediato acto de desaparecer en sí y devenir

254 *des Auslegens*.– Interpreto: cada momento de la doble reflexión *parece* o se muestra por entero en el otro; este quiasmo *exhibe* o explica todo lo que hay que ver en la necesidad, a saber: *nada*, salvo el *parecer*, el brillar o el reflejarse, el *explicarse* del uno en el otro: eso es el Absoluto, eso es lo que *hay*, en vez de poner en un extremo toda la realidad efectiva *(Quis ut Deus?)* y dejar al otro abandonado, *de la mano de Dios* (el término castellano «nada» es contracción de *res nata*, «cosa nacida», o sea: en comparación con el *ens necessarium*, efectivamente nada).

255 *Auslegerin* (también: la que hace la exégesis, o sea la que explica y despliega el absoluto).

a sí por parte de la apariencia absoluta. Al determinarse la sustancia a ser para sí frente a otro –o sea, la relación absoluta en cuanto real– es la relación de la causalidad. Por último, al pasar ésta –en cuanto que se refiere a sí– a interacción, está entonces, con ello, puesta también la relación absoluta, según las determinaciones que ella contiene; esta unidad de sí, puesta dentro de sus determinaciones, que están puestas como el todo mismo y, con ello, precisamente en la misma medida como determinaciones, es entonces el concepto.

[394] | A.

La relación de sustancialidad

La necesidad absoluta es relación absoluta porque ella no es el ser en cuanto tal, sino el ser que es por el hecho de ser, el ser en cuanto mediación absoluta de sí consigo mismo. Este ser es la sustancia; al ser la unidad última de esencia y ser, ella es el ser dentro de todo ser; no lo inmediato no reflexionado, ni tampoco un ser abstracto que estuviera tras la existencia y la aparición, sino la inmediata realidad efectiva misma, y ésta como absoluto ser-reflexionado dentro de sí, como consistencia que es en y para sí.– La sustancia, al ser esta unidad del ser y la reflexión, es esencialmente el parecer y ser puesto de ellos. El parecer es el parecer que se refiere a sí: así, él es; este ser es la sustancia en cuanto tal. A la inversa, este ser es solamente el ser-puesto idéntico a sí: así, él es totalidad aparente, la accidentalidad.

Este parecer es la identidad como identidad de forma: la unidad de posibilidad y realidad efectiva. Ella es, en primer lugar, devenir, la contingencia como esfera del surgir y perecer; pues, según la determinación de inmediatez, la referencia de posibilidad y realidad efectiva es el inmediato volcarse de las mismas, una en la otra, como entes, o sea de cada uno de ellos como dentro de su otro, de algo que sólo para él es otro.– Pero como el ser es apariencia, la referencia de los mismos se da también como referencia de seres idénticos o que parecen [, que se reflejan] el uno en el otro: reflexión. El movimiento de la accidentalidad expone por consiguiente en cada uno de sus momentos el parecer unas dentro de otras las categorías del ser y de las determinaciones-de-reflexión de la esencia.– El algo inmediato tiene un contenido; su inmediatez es, al mismo tiempo, indiferencia reflexionada frente a la forma. Este contenido está determinado; y en cuanto que esto es determinidad del ser, pasa el algo a otro. Pero la cualidad es también

determinidad de reflexión; es, así, *diversidad* indiferente. Pero ésta se sublima[256] hasta hacerse *contraposición*, y regresa al fundamento, que es la *nada*, pero también *reflexión-dentro-de-sí*. Ésta se asume; pero ella misma es ser-en-sí, reflexionado: así, es posibilidad; y este ser en sí es, dentro de su acto de pasar, que precisamente en la misma medida es reflexión-dentro-de-sí, lo *necesario realmente-efectivo*.

Este movimiento de la accidentalidad es la *actuosidad* de la sustancia, entendida *como quieto brotar de ella misma*. Ella no actúa *contra* algo, sino sólo contra sí como elemento simple, desprovisto de resistencia. El acto de asumir un *presupuesto* es la apariencia evanescente; sola y primeramente dentro del hacer *que asume* lo inmediato viene a ser este inmediato mismo, o sea aquel parecer; | sola y primeramente el hacer el inicio por- [395]
y-desde[257] sí mismo es el acto de poner a este sí-mismo, por-y-desde-el cual el iniciar se da.

La sustancia, entendida como esta identidad del parecer, es la totalidad del todo, y comprende dentro de sí la accidentalidad; y la accidentalidad es la entera sustancia misma. La diferencia de ellas, dentro de la *identidad simple del ser* y del *trueque de accidentes* en la misma, es una forma de su parecer. *Aquél*, el ser, es la *sustancia* informe, propia *del representar*[258], para el cual no se ha determinado el parecer como parecer, sino que se atiene firmemente, como si se tratara de algo absoluto, a tal identidad indeterminada, que no tiene verdad ninguna, siendo solamente la determinidad de la realidad efectiva *inmediata* o, lo que tanto da, del *ser en sí* o de la posibilidad: determinaciones-de-forma que caen dentro de la accidentalidad.

La otra determinación, el *trueque de accidentes*, es la *unidad formal* absoluta de la accidentalidad, la sustancia como *potencia absoluta*.– El perecer del accidente es el regreso de éste a sí como realidad efectiva, como regreso a su ser en sí o a su posibilidad; pero este ser en sí es, él mismo, solamente un ser-puesto; por consiguiente, él es también realidad efectiva; y como estas determinaciones-de-forma son, precisamente en la misma medida, determinaciones-de-contenido, este ser posible es también, según el contenido, otro ser realmente efectivo, determinado. La sustancia se

256 *begeistet* (el término proviene de la química de la época, y tiene relación con la volatilización de alcoholes o éteres, o sea de sustancias *espirituosas*).

257 *von*.

258 Se refiere al *sustrato indiferente*, buscado por la química de la época, una ciencia cuyo pensar es «representativo», es decir que se mueve al ras del entendimiento y de la reflexión externa (cf. *supra*, pp. 417 ss.).

manifiesta por medio de la realidad efectiva con su contenido, realidad efectiva en la que ella traspone lo posible, como potencia creadora; y por medio de la posibilidad, a la que ella reconduce lo realmente efectivo, como potencia destructora. Mas ambas cosas son idénticas: el crear es destructor, la destrucción creadora; pues lo negativo y lo positivo, la posibilidad y la realidad efectiva están absolutamente unificados en la necesidad sustancial.

Los accidentes en cuanto tales –y son más de uno, dado que el carácter de ser más es una de las determinaciones del ser– no tienen ninguna potencia unos sobre otros. Son el algo que es, o ente para sí: cosas existentes de multiformes propiedades variadas, o todos que constan de partes, partes subsistentes de suyo, fuerzas que precisan de solicitación mutua y se tienen unas a otras por condición. En la medida en que un tal [ser][259] accidental parece ejercer potencia sobre otro, es la potencia de la sustancia la que comprende dentro de sí a ambos y pone, al ser negatividad, un valor desigual, determinando al uno como pereciendo; al otro, con otro contenido, y como surgiendo; o sea, que determina a aquél como pasando a su posibilidad y a éste, a su vez, como pasando a realidad efectiva: eternamente se escinde en estas diferencias de la forma y el contenido, y eternamente se purifica de esta unilateralidad, *sólo que dentro de esta purificación misma ha recaído en la determinación y escisión*.– Un accidente expulsa, pues, a otro sólo en virtud de que su propio subsistir es esta totalidad misma de la forma y del contenido, dentro de la que tanto él como su otro camina, en la misma medida, a su hundimiento.

En virtud de esta inmediata identidad y presencia de la sustancia
[396] dentro de los | accidentes, no está aún presente ninguna diferencia real. Dentro de esta primera determinación, la sustancia no está aún manifiesta según su entero concepto. Cuando la sustancia, como idéntico ser en sí y ser para sí, viene diferenciada de ella misma como totalidad de accidentes, es entonces, al ser potencia, lo mediador. Ésta es la necesidad, la positiva persistencia de los accidentes dentro de la negatividad de los mismos, y su mero ser-puesto dentro de su consistencia; este término medio es, con ello, la unidad misma de la sustancialidad y la accidentalidad, y sus extremos no tienen ninguna consistencia específica. Por consiguiente, la sustancialidad es sólo la relación como inmediatamente evanescente; no se refiere a sí como algo negativo; en cuanto unidad

259 *ein solches Accidentelles* (en este contexto, y ya hasta el final del libro, abundan los adjetivos neutros sustantivados, introducidos por el art. indet.: *ein*; así, para evitar cacofonía o imprecisión, y ya que nos hallamos en el ámbito de la realidad efectiva, añadiré a partir de ahora tácitamente el término: «ser»).

inmediata de la potencia consigo misma, está sólo dentro de la forma de su identidad, no de su esencia negativa; sólo uno de los momentos, a saber lo negativo o la diferencia, es lo evanescente sin más, pero no el otro, lo idéntico.– Cabe considerarlo también del modo siguiente. La apariencia o la accidentalidad es en sí, verdad es, sustancia en virtud de la potencia, pero entonces no está puesta como tal apariencia idéntica a sí; de este modo, la sustancia tiene por figura o ser-puesto suyo a la accidentalidad, no a sí misma; no es sustancia en cuanto sustancia. La relación de sustancialidad es pues, por lo pronto, sustancia[260] sólo por manifestarse como potencia formal, cuyas diferencias no son sustanciales; existe de hecho sólo como lo interno de los accidentes, y éstos se dan sólo en la sustancia. O bien, esta relación es sólo la totalidad aparente en cuanto devenir; pero ella, la sustancia, es precisamente en la misma medida reflexión; la accidentalidad, que en sí es sustancia, está justamente por ello puesta también como tal; así, está determinada como negatividad que se refiere a sí, estando frente a sí, determinada como simple identidad consigo que se refiere a sí; y es sustancia potente, que-es-para-sí. Así, la relación de sustancialidad pasa a la relación de causalidad.

B.

La relación de causalidad

La sustancia es potencia, y potencia reflexionada dentro de sí; no meramente transeúnte, sino potencia que pone y diferencia de sí las determinaciones. Al referirse, en su determinar, a sí misma, lo que ella pone como negativo, o aquello de lo que ella hace un ser-puesto, es ella misma. Este ser-puesto es con ello, en suma, la sustancialidad asumida, lo solamente puesto, el efecto; mientras que la sustancia que es para sí es la causa.

Esta relación de causalidad es, por lo pronto, sólo esta relación de causa y efecto; así, ella es la relación formal de causalidad.

260 Hegel pasa en claro anacoluto de la relación de sustancialidad (*Substantitalitätsverhältniss*, neutro) a la sustancia misma, denotada por el pron. fem.: *sie*).

[397] | *a. La causalidad formal*

1. Frente al efecto, la causa es lo *originario*.– La sustancia *es*, en cuanto potencia, *el parecer*, o sea tiene accidentalidad. Pero, en cuanto potencia, es en su parecer, precisamente en la misma medida, reflexión-dentro-de-sí; así, ella *exhibe* su transitar, y *este parecer está determinado como potencia*, o sea, el accidente está *puesto* como siendo solamente [eso:] algo *puesto*.– La sustancia empero, en su determinar, no parte de la accidentalidad como si ésta fuese ya *de antemano otro* ser, y sola y primeramente entonces viniera puesta como determinidad, sino que ambas cosas son una única actuosidad. La sustancia, al ser potencia, *se determina*; pero este determinar mismo es de inmediato el acto de asumir el determinar, y el retorno. *Ella se determina*: *ella*, lo determinante, es así lo *inmediato*, y lo ya mismamente determinado; en cuanto que ella se determina, pone pues como *determinado* a este ser ya *determinado*; ha asumido así el ser-puesto, y retornado a sí.– A la inversa, este retorno, por ser la referencia *negativa* de la sustancia a sí, es él mismo un acto de *determinar* o de repelerse ella de sí; por este retorno, *viene a ser* lo determinado, por el que ella parece iniciarse y que, al ser determinado algo encontrado ahí delante, ella parece poner entonces como tal.– Así, la actuosidad absoluta es *causa*, o sea: la potencia de la sustancia dentro de *su verdad* como manifestación; por ella, aquello que es *en sí*, el accidente, que es el ser-puesto, viene también inmediatamente *exhibido* dentro de su devenir, *puesto como ser-puesto: el efecto*.– *En primer lugar*, éste es por tanto lo mismo que lo que la accidentalidad de la relación de sustancialidad es, a saber, la sustancia como *ser-puesto*; pero, *en segundo lugar*, el accidente en cuanto tal es sustancial sólo por su desaparecer, en cuanto algo transeúnte; pero como efecto, él es el ser-puesto en cuanto idéntico a sí; la causa está manifiesta en el efecto como sustancia íntegra, a saber, como reflexionada-dentro-de-sí en el ser-puesto mismo, en cuanto tal.

2. A este *ser-puesto* reflexionado dentro de sí, al determinar en cuanto determinar, se le enfrenta la sustancia como una cosa originaria, *no puesta*. Dado que, al ser sustancia absoluta, es retorno a sí, siendo empero este mismo retorno un *determinar*, ella no es ya meramente el *en-sí* de su accidente, sino que está *puesta* también como siendo este ser en sí. Es en cuanto causa como la sustancia tiene primero *realidad efectiva*. Pero esta realidad efectiva, que desde ahora ha puesto su *ser en sí*, su determinidad dentro de la relación de sustancialidad *como determinidad*, es el *efecto*; la sustancia tiene por consiguiente la realidad efectiva –que ella,

como causa, tiene– solamente dentro de su efecto[261].– Tal es la necesidad, que es la causa.– Ella es la sustancia realmente efectiva, porque la sustancia se determina a sí misma como potencia; pero | es al mismo [398] tiempo causa, por exhibir esta determinidad, o sea por ponerla como ser-puesto; así, ella pone su realidad efectiva como ser-puesto, o sea como efecto. Éste es lo otro de la causa, el ser-puesto frente a lo originario, y mediado por éste. Pero la causa, al ser necesidad, asume de igual manera su mediar y es, en su propio determinarse como lo originariamente referente a sí frente a lo mediado, el retorno a sí; pues el ser-puesto está determinado como ser-puesto y, con ello, como idéntico a sí; es por consiguiente en su efecto donde la causa es, por vez primera, lo realmente efectivo de verdad y lo idéntico a sí.– El efecto es por consiguiente necesario, ya que él es justamente manifestación de la causa, o sea es esta necesidad, que la causa es.– Sólo por ser esta necesidad es la causa ella misma motriz, iniciándose a partir de sí, sin ser solicitada por otro ser, y siendo fuente subsistente de su propio brotar: tiene que actuar [o sea, producir efectos]; su originariedad consiste en que su reflexión-dentro-de-sí es poner determinante, y a la inversa; ambas cosas son una sola unidad.

El efecto no contiene por consiguiente nada, en suma, que la causa no contenga. Y a la inversa, la causa no contiene nada que no esté dentro de su efecto. La causa es causa sólo en la medida en que produce un efecto; y la causa no es nada más que esta determinación de tener un efecto, ni el efecto nada más que el hecho de tener una causa. Dentro de la misma causa, en cuanto tal, se halla su efecto, y dentro del efecto la causa; en la medida en que la causa no actuara aún, o hubiera dejado de actuar, no sería entonces causa; y el efecto, en la medida en que haya desaparecido su causa, no es ya efecto, sino una indiferente realidad efectiva.–

3. Dentro de esta identidad de causa y efecto está asumida ahora la forma, por la cual se diferenciaban como lo que es en sí y como el ser-puesto. La causa se extingue dentro de su efecto; con ello se extingue de igual manera el efecto, pues él es sólo la determinidad de la causa. Esta causalidad extinguida dentro del efecto es, por ende, una inmediatez indiferente a la relación de causa y efecto, y que en ella tiene exteriormente esta relación.

261 *Wirkung* (advierto de nuevo que el término alemán significa a la vez «efecto» y «acción»; cf. *supra*, p. 545, n. 168).

b. La relación de causalidad determinada

1. La identidad consigo de la causa dentro de su efecto es el acto de asumir su potencia y negatividad; por consiguiente, es la unidad indiferente respecto a las diferencias-de-forma, o sea el contenido.– Sólo en sí se refiere éste a la forma: aquí, la causalidad. Con ello, están puestos como diversos, y la forma frente al contenido es ella misma sólo, de inmediato, una causalidad realmente efectiva, una causalidad contingente.

[399] | Además, el contenido, entendido así como algo determinado, es en él mismo un contenido diverso; la causa está determinada según su contenido, y por ende lo está de igual modo el efecto.– El contenido, dado que el ser-reflexionado es aquí también realidad efectiva inmediata, es en esa medida sustancia realmente efectiva, pero finita.

Tal es, desde ahora, la relación de causalidad dentro de su realidad y finitud. En cuanto formal, ella es la relación infinita de la potencia absoluta, cuyo contenido es la pura manifestación o necesidad. En cambio, en cuanto causalidad finita, tiene un contenido dado y se dispersa-y-pierde, como una referencia exterior, en este ser idéntico que, dentro de sus determinaciones, es *una y la misma sustancia*.

Por esta identidad del contenido, esta causalidad es una proposición analítica. Es la misma cosa la que se expone una vez como causa y otra como efecto, allí como consistencia específica y aquí como ser-puesto o determinación en otro. Dado que estas determinaciones de la forma son reflexión exterior, el determinar entonces una aparición como efecto e inferir desde él su causa, a fin de concebirlo y explicarlo, es según la Cosa la consideración tautológica de un entendimiento subjetivo; uno y el mismo contenido viene repetido, sin más; en la causa no hay otra cosa que en el efecto.– P.e. la lluvia es causa de humedad, que es su efecto: la lluvia moja es una proposición analítica; la humedad es la misma agua que la lluvia; sólo que, en cuanto lluvia, esta agua está en forma de Cosa para sí, mientras que en cuanto acuosidad o humedad es algo adjetivo, puesto, algo que no debe tener ya su consistencia en él mismo; y tanto una como la otra de las determinaciones le es exterior al agua.– Así, la causa de este color es un colorante, un pigmento, algo que es una y la misma realidad efectiva, [sólo que] una vez dentro de la forma –exterior a él– de algo activo, es decir, ligado exteriormente a una cosa *activa distinta de él*, y otra vez dentro de la determinación –que le es justamente igual de exterior– de un efecto. La causa de un hecho[262] es la interna

262 *Thot.*

convicción que se halla en un sujeto activo, una convicción que como estar [o existencia] externa, *obtenida por medio de la acción*[263], es el *mismo contenido* y tiene el mismo valor. Cuando se considera como efecto el movimiento de un cuerpo, la causa de aquél es entonces una fuerza impelente; pero es el mismo cuanto de movimiento el presente antes y después del choque, la misma existencia la que el cuerpo impelente contenía y la comunicada al impelido, y tanto cuanto el cuerpo comunica, otro tanto pierde él mismo.

La causa, ya sea el pintor o el cuerpo impelente, tiene aún ciertamente otro contenido: el de aquél son los colores y la forma de combinarlos en la pintura; | el de éste, como un movimiento de intensidad y dirección determi- [400] nadas. Sólo que este contenido ulterior es cosa adjetiva[264] y contingente, que en nada le importa a la causa; las demás cualidades del pintor, aparte de que él sea el autor de esta pintura, es cosa que no interviene en ésta; sólo aquello que de sus propiedades se expone dentro del efecto está presente dentro de él como causa; *en sus restantes propiedades, él no es causa*. Así, que el cuerpo impelente sea de piedra o madera, verde, amarillo o lo que sea, es cosa que no interviene en su impulsión; en esa medida, él no es causa.

Con respecto a esta tautología de la relación de causalidad cabe hacer notar que, cuando la indicada no es la causa próxima de un efecto, sino la remota, esta relación no parece contener dicha tautología. El cambio de forma que la Cosa que está a la base sufre en este transcurso por obra de más miembros intermedios disimula la identidad que allí conserva. En esta multiplicación de causas intervinientes entre ella y el efecto último, ésta establece al mismo tiempo nexos con otras cosas y circunstancias, de suerte que no es aquel primer miembro formulado como causa el que contiene el efecto completo, sino sólo estas causas más, en conjunto.—Así p.e., si un hombre llega a estar en circunstancias en las que se ha desarrollado su talento, y ello se debe a haber perdido a su padre, alcanzado en combate por una bala, sería posible entonces indicar como causa de la habilidad de ese hombre dicho tiro (o yendo aún más atrás, la guerra, o una causa de la guerra, y así al infinito). Sólo que está claro que aquel tiro p.e. no es de por sí esta causa, sino sólo el nexo por éste establecido con otras determinaciones eficientes. O, más bien, el tiro no es en definitiva causa, sino sólo un momento singular, perteneciente a las circunstancias de la posibilidad.

263 *Handlung*.
264 *ein… Beywesen*: un ser *(Wesen)* al que le acontece estar cabe *(ad-)* la esencia *(Wesen)*: un accidente.

Pues el punto capital sigue estando en hacer notar la inadmisible aplicación de la relación de causalidad a relaciones de la vida físico-orgánica, así como de la espiritual. Desde luego que eso que se llama causa se muestra aquí como teniendo otro contenido que el efecto, pero ello se debe a que aquello que actúa sobre lo viviente viene determinado, cambiado y transformado como subsistente de suyo respecto a éste, ya que el viviente no deja que la causa llegue a su efecto, es decir que la suprime como causa. Así, es inadmisible decir que el alimento sea la causa de la sangre, o que este tipo de comida –o el frío, la humedad– sean causas de la fiebre, etc.; igual de inadmisible es señalar que el clima jónico sea la causa de las obras de Homero, o causa la ambición de César de la *caída* de la constitución republicana de Roma. En la historia, en suma, las masas y los individuos espirituales están en juego, y *en determinación recíproca* unos con otros; pero la naturaleza del espíritu, y en un sentido aún mucho más alto que el carácter de lo viviente en general, consiste *más bien* | en no aceptar
[401] dentro de sí a algo originario distinto de él, o sea en no dejar que una causa se continúe dentro de él, sino en interrumpirla y transformarla.- Pero éstas son relaciones que pertenecen a la idea, y que sola y primeramente entonces han de ser consideradas.– Aquí cabe hacer notar todavía que, en la medida en que se admita la relación de causa y efecto, aunque sea en sentido impropio, el efecto no puede ser mayor que la causa, pues el efecto no es más que la manifestación de la causa. Una ocurrencia que se ha hecho habitual en historia es la de hacer surgir grandes efectos de causas pequeñas, aduciendo una anécdota como causa primera respecto a un suceso profundo y de gran alcance. Una tal presunta causa no ha de ser vista sino como una ocasión, como incitación externa, de la que el espíritu interno del suceso no habría tenido necesidad, o habría podido utilizar una innumerable multitud de otras semejantes, a fin de, partiendo de ellas, hacer su entrada en el fenómeno[265], abrirse camino y darse allí manifestación propia. Más bien sucede a la inversa, que para que algo de por sí mezquino y contingente sea ocasión del espíritu se requiere que haya sido primero determinado por él. Esa pintura de la historia en arabescos, que hace brotar de un cimbreante tallo una gran figura, constituye por consiguiente un proceder que bien puede ser ingenioso, pero que es altamente superficial. Es verdad que en este surgimiento de lo grande a partir de lo pequeño está pre-

265 *in der Erscheinung anzufangen* (en sentido estricto, habría que leer: «hacer el inicio en la aparición»; sólo que aquí no parece necesario tan arduo rigor).

sente la inversión que el espíritu emprende con lo exterior; pero, justamente por ello, no es causa dentro de él, o más bien es esta inversión misma la que suprime la relación de causalidad.

2. Esta determinidad de la relación de causalidad, empero, a saber que contenido y forma son diversos e indiferentes, se extiende ulteriormente. La determinación-de-forma es también determinación de contenido; causa y efecto, los dos lados de la relación, son también por consiguiente otro contenido. O sea que el contenido, por darse sólo como contenido de una forma, tiene la diferencia de ésta en él mismo, y es esencialmente diverso. Pero, dado que esta forma suya es la relación de causalidad, que es un contenido idéntico dentro de la causa y del efecto, el contenido diverso está entonces enlazado exteriormente por una parte con la causa, y por otra con el efecto; por ende, él mismo no interviene ni en el actuar ni en la relación.

Este contenido exterior carece por tanto de relación: es una existencia inmediata; o bien, dado que él, en cuanto contenido, es la identidad, que es en sí, de causa y efecto, es también identidad inmediata, que es. Es por consiguiente una cierta cosa, que tiene multiformes determinaciones variadas de su estar y, entre otras, también ésta de ser, en un cierto respecto, causa o también efecto. Las determinaciones-de-forma: la causa y el contenido, tienen en la cosa su sustrato, es decir su consistencia esencial –cada una con la suya *en particular*–, pues es la identidad de ambas lo que constituye su consistencia; pero, al mismo tiempo, ella, la cosa, es la consistencia inmediata de ambas, no su consistencia como unidad-de-forma, o como relación.

| Pero esta cosa no es sólo sustrato, sino también sustancia, pues consistencia idéntica lo es sólo como consistencia de la relación. Además, la sustancia es sustancia finita, pues está determinada como inmediata frente a su causalidad[266] por ser lo idéntico –precisamente en la misma medida– sólo como esta relación.– Ahora bien, este sustrato es, en cuanto causa, la referencia negativa a sí. Pero él mismo, al cual él se refiere, es en primer lugar un ser-puesto, por estar determinado como inmediatamente efectivo; este ser-puesto como contenido es una cierta determinación en general.– En segundo lugar, la causalidad le es exterior; con ello, es ésta misma la que constituye su ser-puesto. Ahora bien, [402]

266 *Ursachlichkeit* (Hegel no parece establecer diferencia relevante entre este término y *Causalität*; lo introduce seguramente para evitar la repetición, en la que, en cambio, la trad. no puede dejar de caer).

al ser sustancia causal, la causalidad del sustrato consiste en referirse negativamente a sí, o sea a su ser-puesto y su causalidad externa. El actuar de esta sustancia se inicia en consecuencia con un ser externo, se libera de esta externa determinación, y su retorno a sí es la conservación de su existencia inmediata y el acto de asumir su [existencia] puesta; y, por ende, su causalidad en general.

Así, una piedra que se mueve es causa; su movimiento es una determinación que ella tiene, conteniendo todavía fuera de ésta, empero, muchas otras determinaciones de color, figura, etc. que no entran dentro de su causalidad. Dado que su existencia inmediata está separada de su referencia-de-forma, o sea de la causalidad, ésta es entonces un ser *exterior*; su movimiento, y la causalidad que dentro de él le conviene a la piedra, es en ella sólo *ser-puesto*.– Pero la causalidad es también la *suya propia*; ello está presente en el hecho de que su consistencia sustancial es su idéntica referencia a sí; ésta, empero, está determinada desde ahora como ser-puesto; es por tanto, al mismo tiempo, *referencia negativa* a sí.– su causalidad, que se dirige a sí como al ser-puesto, o sea como un ser externo, consiste por consiguiente en asumirlo y, por el *alejamiento* del mismo, en retornar a sí -en esta medida, por ende, *no* en ser idéntica a sí *dentro de su ser-puesto*, sino sólo en restablecer su *originariedad abstracta*.– O sea, la lluvia es causa de la humedad, que es la misma agua que aquélla. Esta agua tiene la determinación de ser lluvia y causa porque la determinación está puesta dentro de aquélla por otro; otra fuerza, o lo que sea, la ha elevado en el aire y conjuntado dentro de una masa, cuya pesantez la hace caer. Su alejamiento de la tierra es una determinación ajena a su originaria identidad consigo, a la pesantez; su causalidad consiste en alejar la misma pesantez y en restablecer aquella identidad, pero con ello, también, en asumir [o sea, en suprimir] su causalidad.

La *segunda determinidad* de la causalidad, ahora considerada, atañe a la *forma*; esta relación es la *causalidad como exterior a sí misma*, como la *originariedad* que, precisamente en la misma medida, es en ella misma *ser-puesto* o *efecto*. Es esta unificación de determinaciones contrapuestas, en cuanto que están todas *dentro del* sustrato que es
[403] ente, lo que constituye el *regreso infinito* de causa en causa.– | Se hace el inicio por el efecto; éste, en cuanto tal, tiene una causa, que a su vez tiene otra, y así continuamente. ¿Por qué tiene la causa a su vez una causa?, es decir, ¿por qué el *mismo lado*, determinado antes *como causa*, viene determinado ahora como *efecto* y, con ello, se pregunta por una nueva causa? La razón de ello está en que la causa es un ser *finito, determinado* en general; determinada como *un solo* momento de la forma, frente al efecto, ella tiene entonces su determinidad o negación fuera de ella; pero con ello, justa-

mente, ella misma es finita, tiene en ella su determinidad, y es con ello ser-puesto, o efecto. Esta identidad suya está también puesta, pero es un tercero, el sustrato inmediato, la causalidad es exterior a sí misma en virtud de que, aquí, su originariedad es una inmediatez. La diferencia de forma es por consiguiente determinidad primera, todavía no la determinidad puesta como determinidad; la diferencia que es [siendo] ser-otro. La reflexión finita se detiene, por un lado, cabe este ser inmediato, aleja de él la unidad de forma, y lo hace ser en un respecto causa y en otro efecto[267]; por otro lado, transfiere la unidad-de-forma al infinito, y expresa por el avance perpetuo su impotencia para poder alcanzar esa unidad formal y atenerse a ella.

Con el efecto se da de inmediato el mismo caso o, más bien, el progreso infinito de efecto a efecto es enteramente lo mismo que el regreso de causa a causa. En éste, la causa vino a ser efecto, que a su vez tiene otra causa; igualmente, a la inversa, el efecto vino a ser causa, que a su vez tiene otro efecto.– La causa determinada tomada en consideración se inicia por una exterioridad, sin retornar a sí en su efecto como causa, sino perdiendo más bien allí la causalidad. Pero, a la inversa, el efecto llega a un sustrato que es sustancia, consistencia que originariamente se refiere a sí; dentro de él viene a convertirse, por consiguiente, este ser-puesto en ser-puesto; es decir que esta sustancia, al venir puesta dentro de ella un efecto, se comporta-y-relaciona como causa. Pero aquel primer efecto, el ser-puesto, que llega exteriormente a ella, es un ser-puesto distinto al segundo efecto que viene producido por él; pues este segundo efecto está determinado como su reflexión-dentro-de-sí, mientras que aquél lo está como una exterioridad en él.– Pero como la causalidad[268] es aquí causalidad[269] exterior a sí misma, tampoco, justamente, retorna dentro de su efecto a sí misma; dentro de él, ella viene a ser exterior a sí, y su efecto viene a ser a su vez un ser-puesto , un ser, puesto en un sustrato; y puesto como en otra sustancia, la cual hace empero de él, igualmente, un ser-puesto; o sea, se manifiesta como causa, vuelve a repeler de sí su efecto, y así de seguido en el infinito-malo.

267 Que se trata de dos respectos *mutuamente* distintos lo muestra el giro (intraducible al castellano): *in anderer ... in anderer.*

268 *Causalität.*

269 *Ursachlichkeit.*

[404] 3. *Hay que ver ahora lo que, por medio del movimiento de la relación-de-causalidad determinada, ha venido a ser.*– La causalidad formal se extingue dentro del efecto; por este medio, lo idéntico de estos dos momentos ha venido a ser; pero, con ello, sólo como siendo en sí la unidad de causa y efecto, a la que la referencia de forma le es exterior.– Este ser idéntico es también por ello, inmediatamente –*según las dos determinaciones de la* inmediatez, primero, como ser en sí, un contenido, en el cual se dispersa-y-pierde exteriormente la causalidad; en segundo lugar, se da como un sustrato existente, dentro del cual inhieren la causa y el efecto como inmediatas determinaciones de forma. Éstas son allí, en sí, una sola cosa, pero cada una es, en virtud de este ser en sí o de la exterioridad de la forma, *exterior a sí misma, con lo que, en su unidad con la otra, está determinada* también como otra distinta respecto a ella. Por consiguiente, es verdad que la causa tiene un efecto y que, al mismo tiempo, ella misma es efecto, y también lo es que el efecto no sólo tiene una causa, sino que él mismo es también causa. Pero el efecto que tiene la causa, y el efecto que ella es, así como la causa que tiene el efecto, y la causa que él es, son diversos.

Por medio del movimiento de la relación-de-causalidad determinada ha venido ahora, empero, a ser lo siguiente: que la causa no se limita a extinguirse dentro del efecto, extinguiéndose con ella también el efecto –como en la causalidad formal– sino que la causa, en su extinción, viene a darse de nuevo dentro del efecto, mientras que el efecto desaparece dentro de la causa, pero de igual manera vuelve, dentro de ella, a venir a ser. En su acción de poner, cada una de estas determinaciones se asume; y, en su acción de asumir, se pone; no es un pasar exterior, por parte de la causalidad, de un sustrato en otro, sino que este venir a ser otro de la misma es, a la vez, su propio poner. Por tanto, la causalidad se presupone a sí misma, o sea se condiciona. La identidad que *antes estaba* siendo en sí, el sustrato, está por consiguiente determinado, desde ahora, como presuposición, o sea puesto frente a la causalidad eficiente, y aquella reflexión que anteriormente era sólo externa a lo idéntico está ahora en relación con él.

c. Acción y reacción

La causalidad es hacer presuponente. La causa está condicionada; es la referencia negativa a sí como a un otro presupuesto, como a un otro exterior que es en sí, pero sólo en sí, la causalidad misma. Es, según se ha dado

como resultado, la identidad sustancial a la que pasa la causalidad formal, determinada desde ahora frente a la misma como su negativo. O bien, es lo mismo que la sustancia de la relación de causalidad, pero como aquélla a la que está enfrentada la potencia de la accidentalidad como siendo ella misma actividad sustancial.– | Es la sustancia pasiva.– Pasivo [405] es lo inmediato, o sea lo que, siendo en sí, no es ciertamente para sí: el ser puro o la esencia, que está sólo dentro de esta determinidad de la identidad abstracta consigo.– A lo pasivo le está enfrentada la sustancia eficiente, que se refiere negativamente a sí. Ella es la causa, en la medida en que ésta, dentro de la causalidad determinada por la negación de ella misma, se ha restablecido a partir del efecto, [algo reflexionado][270] que, dentro de su ser-otro, o como inmediato, se comporta-y-relaciona esencialmente como ponente, y que por su negación se media consigo. La causalidad no tiene ya aquí, por esta razón, ningún sustrato en el que inherir, ni es determinación de forma frente a esta identidad, sino que es ella misma la sustancia, o sea que lo originario es solamente la causalidad.– El sustrato es la sustancia pasiva, que la sustancia se ha presupuesto.

Esta causa actúa entonces; pues ella es la potencia negativa sobre sí misma; al mismo tiempo, ella es su ser presupuesto; actúa así sobre sí como sobre otro [ser], sobre la sustancia pasiva.– Con ello, asume en primer lugar el ser-otro de la misma y, dentro de ella, retorna a sí; en segundo lugar, determina a la misma, pone este acto de asumir su ser-otro –o sea, el retorno a sí– como una determinidad. Este ser-puesto, por ser al mismo tiempo el retorno de la sustancia a sí, es por lo pronto efecto suyo. Pero a la inversa, como, por ser presuponente, se determina a *sí misma como su otro*, pone el efecto entonces dentro de la otra sustancia, de la pasiva.– O sea, por ser la sustancia pasiva misma algo doble, a saber un otro subsistente de suyo y que es al mismo tiempo un presupuesto y, en sí, algo idéntico ya a la causa eficiente, entonces es el actuar de ésta misma un ser doble; el actuar es ambas cosas dentro de una: el acto de asumir el ser-determinado de la sustancia, es decir su condición, o el acto de asumir la sustancia-de-suyo de la sustancia pasiva; y el que ella asuma su identidad con la misma [supone que], con ello, se presupone, o sea que se pone como otro.– Por el último momento, la sustancia pasiva viene conservada; aquel asumir primero de la misma aparece con respecto a esto, al mismo tiempo, también del modo siguiente: que sólo algunas determinacio-

270 Adición de Lasson.

nes en ella vienen asumidas, y que la identidad de ella con la primera acontece en ella exteriormente, dentro del efecto.

En esta medida, ella sufre *violencia*.– La violencia es *la aparición de la potencia*, o sea *la potencia como* [un ser] *exterior*. Pero la potencia no es algo exterior sino en la medida en que la sustancia causal, dentro de su actuar, es decir de ponerse a ella misma, es al mismo tiempo presuponente, es decir que se pone a sí misma como asumida. A la inversa, el hacer de la violencia es por consiguiente, precisamente en la misma medida, un hacer de la potencia. La causa violenta no actúa sino sobre un otro, presupuesto por ella; su acción sobre el mismo es referencia negativa *a sí*, o sea la manifestación *de ella misma*. Lo pasivo es lo subsistente de suyo, que es sólo un ser *puesto*, una cosa rota dentro de sí misma: una realidad efectiva que es condición, y además la condición que está desde ahora dentro de su verdad, a
[406] saber, una realidad efectiva que | es sólo una posibilidad; o a la inversa, un *ser en sí* que es sólo la *determinidad del ser en sí*, que es sólo pasivo. A aquello, por consiguiente, a lo que le acontece sufrir violencia, es algo a lo que no sólo es posible hacerle violencia, sino que *tiene* también que hacérsele violencia; aquello que tiene violencia sobre lo otro la tiene sólo por ser la potencia del mismo que, allí, se *manifiesta* a sí y a lo otro. La sustancia pasiva, por la violencia, viene a ser solamente *puesta* como aquello que ella en *verdad es*; a saber, dado que ella es lo positivo simple o sustancia inmediata, justamente en virtud de ello está puesta como siendo solamente una cosa *puesta*; lo *previo*[271], que ella es como condición, es la apariencia de inmediatez, apariencia que la causalidad eficiente le quita.

Por consiguiente, la influencia de otra violencia sobre la sustancia pasiva no hace otra cosa que darle lo que le corresponde en justicia. Lo que ella *pierde* es esa *inmediatez*, la sustancialidad *ajena a ella*. Lo que ella *obtiene*, como si viniera de una cosa *ajena*, a saber: el venir a estar determinada como un *ser-puesto*, es su propia determinación [y destino]. Pero por el hecho de venir ahora a estar puesta en su ser-puesto, o sea en *su propia* determinación, no viene asumida, sino que más bien *no hace otra cosa que coincidir consigo misma*, siendo por tanto *originariedad* en el hecho mismo de *venir determinada*.– De un lado, pues, se encuentra la sustancia pasiva *mantenida* o *puesta* por la activa, a saber, en la medida en que ésta hace de sí misma una sustancia asumida; pero, de otro lado, el *hacer de lo pasivo* es *ello mismo* un coincidir con-

271 *Voraus* (o sea, lo *presu*-puesto o puesto allí de antemano).

sigo, convirtiéndose con ello en lo originario y la *causa*. El *venir a ser puesto* por otro y el propio *venir* a ser es una y la misma cosa.

Ahora bien, por estar, en razón de ello, trastocada[272] aquí la sustancia pasiva misma en causa, viene asumido dentro de ella, *en primer lugar*, el efecto; en eso consiste su *reacción*, en general. Ella es, *en sí*, el ser-puesto, en cuanto sustancia pasiva; dentro de ella ha venido a ser *puesto* por la otra sustancia, también, el ser-puesto, a saber en la medida en que ella recibía en ella la *acción* de la otra. Su reacción contiene por consiguiente, de igual manera, el doble [respecto de] que en primer lugar, en efecto, aquello que ella es *en sí* viene a ser *puesto*; en segundo lugar, que aquello como lo cual viene ella a ser *puesta* se expone como su *ser en sí*; ella es *en sí* ser-puesto, recibiendo por consiguiente en ella una acción por parte de la otra; pero este ser-puesto es, a la inversa, *su* propio ser en sí, de modo que es *su* acción: ella misma se expone como causa.

En segundo lugar, la reacción va dirigida *contra la primera causa eficiente*. La acción que dentro de sí asume [o suprime] la sustancia antes pasiva es justamente, en efecto, aquella acción de la primera sustancia. Pero la causa tiene su sustancial realidad efectiva solamente en su efecto; en cuanto se suprime[273] éste, se suprime entonces su sustancialidad causal. Ello acontece, en primer lugar, *en sí por sí misma*, en cuanto que ella se hace acción; dentro de esta identidad desaparece su determinación negativa, viniendo a ser ella una cosa pasiva; en segundo lugar, ello acontece *por* la sustancia *antes pasiva* y que ahora reacciona, suprimiendo el efecto de la activa.– | Dentro de la *causalidad determinada*, es verdad que la sus- [407]
tancia sobre la que se actúa viene a ser también, a su vez, causa, con lo que actúa *contra* el hecho de que una *acción* venga puesta dentro de ella. Pero no reaccionaba *contra aquella causa*, sino que volvía a poner su acción dentro de *otra* sustancia, en razón de lo cual venía a comparecer el progreso al infinito por el lado de los efectos; como aquí, al principio, sólo *en sí* es idéntica a sí la causa dentro de su efecto, desaparece en consecuencia, de un lado, dentro de una identidad *inmediata* en su *quietud* y, de otro lado, se despierta de nuevo dentro de *otra* sustancia.– En cambio, dentro de la causalidad condicionada, la causa se *refiere*, dentro del efecto, *así misma*, porque él es su otro como condición, como algo presup*uesto* [o sea, *opuesto* de antemano]; y por ello es su actuar, precisamente en el mismo sentido, *devenir*, en cuanto acto de poner y *asumir lo otro*.

272 *verkehrt*.
273 *aufgehoben* (aquí no parece tener el sentido peculiar que Hegel confiere al término).

Además, ella se comporta-y-relaciona, con esto, como sustancia pasiva; pero, según resultó, ésta *surge* como sustancia causal en virtud de la acción [o efecto] acontecido en ella. Esa primera causa que, por de pronto, actúa y recibe dentro de sí, de rechazo, su acción como reacción, vuelve con ello a salir a escena como causa; a aquel actuar que en la causalidad finita fluía hasta agotarse en el progreso del infinito malo se le hace, por este medio, *refluir*[274], y se convierte en un infinito *interactuar*[275], que retorna a sí.

C.
La interacción

En la causalidad finita hay sustancias que, actuando, se comportan-y-relacionan unas con otras. El *mecanismo* consiste en esta *exterioridad* de la causalidad, a saber que la *reflexión a sí* de la causa dentro de[276] su efecto es, al mismo tiempo, un *ser* que repele, o sea que, dentro de la *identidad* que, en su acción [y efecto], guarda *consigo* la sustancia causal, ella sigue siendo de igual manera algo inmediatamente *exterior*, y la acción [o efecto] ha *pasado a otra sustancia*. Ahora, en la interacción, está asumido este mecanismo, pues ella contiene, *en primer lugar*, el *desaparecer* de aquel originario *persistir* de la sustancialidad *inmediata*; *en segundo lugar*, contiene el *surgimiento* de la *causa* y, con ello, la *originariedad*, en cuanto que por su *negación* se *media* consigo.

Por lo pronto, la interacción se expone como una causalidad recíproca de *sustancias presupuestas y que se condicionan*; respecto a la otra, cada una es al *mismo tiempo sustancia* activa y al *mismo tiempo sustancia* pasiva. Dado que, con ello, son aquí ambas tan pasivas como activas, se ha asumido ya entonces cada una de sus diferencias; la diferencia[277] es una apariencia plenamente transparente; no son sustancias más que en el hecho de ser la identidad de lo activo y lo pasivo. Por consiguiente, la interacción misma no deja de ser más que un *vacío modo y manera*, sin
[408] que se precise ya más que de una externa | recopilación de aquello que ya es tan

274 *umgebogen* («resulta reflexionado»: se le hace remontar la corriente mediante una *reflexión*).
275 *Wechselwirken* (constante permuta de causa y efecto, y acción y reacción entre sustancias, y dentro de la sustancia).
276 *in* (en el primer caso se trata de un movimiento; en el segundo, la prop. es locativa).
277 *er* (o sea: *der Unterschied*).

en sí como puesto[278]. Para empezar, ya no son sustratos que estén en referencia uno con otro, sino sustancias; dentro del movimiento de la causalidad condicionada, la inmediatez presupuesta que aún restaba se ha asumido, y lo condicionado de la actividad causal no es aún más que influencia [–o acción de causar efectos–], o sea la propia pasividad. Esta influencia no proviene empero, además, de otra sustancia originaria, sino justamente de una causalidad condicionada por la influencia, o sea que es un ser mediado. Este ser, al pronto exterior, que le adviene a la causa y constituye el lado de su pasividad, está en consecuencia mediado por ella misma, producido por la propia actividad de ésta y, con ello, es la pasividad puesta por su actividad misma.– La causalidad es condicionada y condicionante; lo condicionante es lo pasivo, mas precisamente en la misma medida es pasivo lo condicionado. Este condicionar, o sea la pasividad, es la negación de la causa por obra de sí misma, en cuanto que ella se hace esencialmente efecto y que, justamente por ello, es causa. La interacción, por consiguiente, no es otra cosa que la causalidad misma; no es sólo que la causa tenga un efecto, sino que es dentro del efecto donde ella está en referencia consigo misma como causa.

Por ello, la causalidad ha retornado aquí a su concepto absoluto y llegado, al mismo tiempo, al concepto mismo. Al pronto, ella es la necesidad real; identidad absoluta consigo, de suerte que la diferencia de la necesidad, y las determinaciones que, dentro de ella, se refieren unas a otras, son sustancias, libres realidades efectivas, unas frente a otras. De esta manera, la necesidad es la identidad interna; la causalidad es la manifestación de la necesidad misma, dentro de la cual su apariencia de ser un ser-otro sustancial se ha asumido, y la necesidad, elevado a libertad.– Dentro de la interacción se expone la causalidad originaria como un acto de surgir de su negación, de la pasividad, y como un perecer dentro de la misma, como un devenir, pero de suerte que este devenir es, precisamente en la misma medida, solamente parecer [brillo o reflejo]; el acto de transitar a otro es, él mismo, reflexión-dentro-de-sí; la negación, que es fundamento de la causa, es el hecho positivo de la coincidencia de ésta consigo misma.

278 Habría que leer la comparación tanto cuantitativa como cualitativamente (o sea, intensivamente). Es decir, hay que dejar que resuene: «que ya está tanto en sí como puesto está», o sea, que en la misma *medida* en que es un ser *en sí* es, al mismo tiempo, un ser *puesto*, y viceversa. Sólo que esa recíproca identidad es, por lo pronto, sólo en sí.

Allí han desaparecido por tanto necesidad y causalidad; ellas contienen ambas cosas, la identidad inmediata como cohesión y como referencia, y la sustancialidad absoluta de los [extremos] diferenciados, y con ello, la absoluta contingencia de los mismos, la unidad originaria de la diversidad sustancial; por tanto, la contradicción absoluta. La necesidad es el ser, porque él es; es la unidad del ser consigo mismo, del ser que se tiene a sí mismo por fundamento; pero a la inversa, porque él tiene un fundamento, no es ser; es, sencillamente, sólo apariencia, referencia o mediación. La causalidad es este puesto hecho de transitar
[409] del ser originario, de la causa, a apariencia o mero ser-puesto, | y a la inversa, del ser-puesto a la originariedad; pero la identidad misma de ser y apariencia es, todavía, la necesidad interna. Esta interioridad, o sea este ser en sí, asume el movimiento de la causalidad; con ello, se pierde la sustancialidad de los lados que estaban en relación, y la necesidad se despoja de su velo. Que la necesidad no llegue a ser libertad no se debe al hecho de que desaparezca, sino a que sólo se hace manifiesta su identidad todavía interna: una manifestación que es el idéntico movimiento en sí mismo de lo diferenciado, la reflexión dentro de sí de la apariencia en cuanto apariencia.- A la inversa, la contingencia viene por ello, al mismo tiempo, a hacerse libertad, dado que los lados de la necesidad, que tienen figura de realidades-efectivas para sí libres, o sea que no parecen la una en la otra, están puestos desde ahora como identidad, de modo que estas totalidades de la reflexión-dentro-de-sí, en su diferencia, parecen [o se dan a ver] ahora también como idénticas, o sea que están puestas solamente como una y la misma reflexión.

La sustancia absoluta, que se diferencia de sí como forma absoluta, no se repele ya de sí, en consecuencia, como necesidad, ni se deshace como algo contingente dentro de las diferentes sustancias, exteriores unas a otras, sino que, de un lado, se diferencia [, se divide] en la totalidad que, siendo anteriormente sustancia pasiva, es ser originario, reflexión a sí a partir de la determinidad, en cuanto que es un todo simple que contiene dentro de sí mismo su propio ser-puesto, estando puesto allí como idéntico consigo, o sea, como lo universal; y de otro lado, en la totalidad –anteriormente, la sustancia causal– como en la reflexión que, de igual manera, va de la determinidad dentro de sí a la determinidad negativa, la cual, en cuanto determinidad idéntica a sí, es igualmente el todo, pero un todo puesto como la negatividad idéntica a sí, es decir, como lo singular. Inmediatamente, empero, por ser lo universal idéntico a sí sólo en cuanto que contiene dentro de sí a la determinidad como asumida

–siendo por tanto lo negativo en cuanto negativo–, él es *la misma negatividad* que la *singularidad* es; y la singularidad, por ser de igual modo lo determinado en cuanto determinado, lo negativo en cuanto negativo, es, inmediatamente, *la misma identidad* que la *universalidad* es. Esta su *simple* identidad es la *particularidad*, que contiene en unidad inmediata, por parte de lo singular, el momento de la *determinidad*, y por parte de lo universal, el momento *de la reflexión-dentro-de-sí*. Estas tres totalidades son, por consiguiente, una sola y la misma reflexión que, como *referencia negativa a sí*, se diferencia [o divide] en esas dos, pero como dentro de una *diferencia perfectamente transparente*, a saber dentro de la *simplicidad determinada* o en la *determinidad simple*, que es su sola y misma identidad.– Esto es el *concepto*, el reino de la *subjetividad* o de la *libertad*.

GLOSARIO E ÍNDICE ANALÍTICO DE CONCEPTOS

[Los números remiten a la paginación del volumen 11 de la edición académica]

ÍNDICE DE AUTORES

[Los números remiten a la paginación del volumen II de la edición académica]

* Las alusiones van entre paréntesis.

La *Ciencia de la lógica* hegeliana es sin duda una de las obras cumbre del idealismo alemán y del pensamiento filosófico de todos los tiempos. Obra densa y difícil, a la vez sutil y ardua, unas veces lúcida y serena, otras barroca y opaca, es un verdadero compendio de la lógica filosófica acumulada hasta el momento. «Metódicamente» intemporal e impoluta pero penetrada por completo del latido vivo de su época, representa el punto álgido donde la reflexión especulativa y en general la metafísica clásica alcanza su máximo esplendor y desarrollo.

El presente volumen contiene los dos primeros libros de los tres que componen la *Lógica* de Hegel. En sus páginas encontrará el lector la gran tradición de la que bebe su autor: de Parménides a Galileo y Spinoza, de Aristóteles a Kant y Fichte, de Heráclito a los analistas matemáticos de los siglos XVII-XVIII, por citar algunos. Esta *Ciencia de la lógica*, al igual que ocurre con otras obras de Hegel, no sólo destila y condensa lo esencial del mundo antiguo y moderno, sino que anticipa visiones y conocimientos fundamentales de la edad contemporánea: ha sido y sigue siendo hoy una fuente a la que retornan el marxismo, el existencialismo o la hermenéutica.

La presente edición de ABADA incluye un amplio estudio introductorio del profesor Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid), que la ha dotado además de un aparato crítico de notas, glosarios e índices que permitirán al lector acercarse del modo más directo posible al texto hegeliano.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (Stuttgart, 1770-Berlín, 1831), coetáneo de Goethe, Schelling, Hölderlin, Humboldt y los románticos, es, sobre todo, la conciencia del mundo moderno en su período revolucionario inaugural, y la referencia inevitable de la filosofía contemporánea. Sus estudios teológicos en Tubinga coincidieron con la Revolución Francesa, que saludó entusiasmado y por la que brindó cada catorce de julio hasta el final de su vida. Profesor en Jena desde 1801, publicó en 1807 la *Fenomenología del espíritu*. Tras varios años en Nuremberg como director del *Aegidius Gymnasium*, en los que escribió los tres libros de la *Ciencia de la lógica*, reinició en 1816 la docencia universitaria en Heidelberg, donde dio a la luz un año después la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Nombrado Profesor de Berlín dos años más tarde, desarrolla allí, hasta su muerte, una influyente carrera académica en medio de las fuertes tensiones políticas y sociales del Estado prusiano y de la nueva Europa, a las que intenta responder con sus *Principios de filosofía del Derecho*. Desde su cátedra imparte lecciones sobre la filosofía de la religión, del arte y de la historia que lo convierten en maestro, directo o indirecto, de toda una generación decisiva en la historia europea. Su importancia no ha decrecido desde entonces, pero puede que sólo ahora empiece a desprenderse de la costra de tópicos como «racionalista absoluto» y «filósofo prusiano» con la que el público general lo conoce desde mediados del siglo XIX.





